BARUCH SPINOZA

Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos

Estudio preliminar, traducción y notas de
LELIO FERNÁNDEZ
y JEAN PAUL MARGOT

TECNOS

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO 62

Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

Baruch Spinoza

Tratado de la reforma del entendimiento

y Cartas II, IX, X, XXX, XXXVII y LX

Luis Meyer

Prefacio a I y II Partes de los Principios de la Filosofía de Descartes

Estudio preliminar, traducción y notas de
LELIO FERNÁNDEZ y JEAN PAUL MARGOT

tecnos

TÍTULO ORIGINAL:
Tractatus de intellectus emendatione (1662)

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Tecnos, S.A.

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Estudio preliminar y notas © LELIO FERNÁNDEZ
y JEAN PAUL MARGOT, 1989.
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1989
Josefa Valcárcel, 27 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1709-8
Depósito Legal: M-12915-1989

Printed in Spain. Impreso en España por Azalso, S.A.
Tracia, 17. Madrid

INDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS ..... *Pág.* IX
ESTUDIO PRELIMINAR XIII
Introducción XIII
Comentario al *Tratado de la reforma del entendimiento* . XVI
Advertencias y reconocimientos XLIII

TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

ADVERTENCIA AL LECTOR 3
TRATADO A LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO 5

CARTAS

CARTA II 57
CARTA IX 61
CARTA X 65
CARTA XXX 66
CARTA XXXVII 68
CARTA LX 70
PREFACIO A LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES 73

NOTAS SOBRE LA TRADUCCIÓN 85

SIGLAS Y ABREVIATURAS

I. OBRAS DE SPINOZA

CM	*Cogitata Metaphysica.*
CT	*Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs welstand (Corto tratado sobre Dios, el hombre y su bien).*
Et.	*Ethica Ordine Geometrico demonstrata.*
G.	SPINOZA OPERA *im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt.* Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, reimp. 1972. (El número romano indica el volumen; los números siguientes, la página y las líneas.)
PFD	*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II (I y II partes de los Principios de la Filosofía de Descartes).*
TRE	*Tractatus de intellectus emendatione (Tratado de la reforma del entendimiento).*
TP	*Tractatus Politicus (Tratado político).*
TTP	*Tractatus Theologico-Politicus (Tratado teológico-político).*

II. OTRAS

En la Introducción, en las Notas sobre la Traducción y en el Comentario sólo mencionamos el nombre del autor y el número de la página del libro o del artículo que citamos; los demás datos se encuentran aquí.

Akkerman, 1980 — F. AKKERMAN, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On Style, Earliest Translations and Modern Edition of some Texts.* Dissertation, Groningen, 1980.

Akkerman, 1984	F. AKKERMAN, «J. H. Glazemaker, an Early Translator of Spinoza», en C. DE DEUGD (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1984, pp. 23-29.
Alain	ALAIN, *Spinoza*, Gallimard, Paris, 1972.
Alquié	Ferdinand ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1981.
Appuhn	SPINOZA, *Oeuvres*, traduction et notes par Charles Appuhn, 4 vols. Garnier-Flammarion, Paris, 1964.
AT	*Œuvres de Descartes*, par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, en co-édition avec le Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 13 vols., Vrin, Paris, 1964-1974.
Bennett	Jonathan BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
Bernhardt, 1978	J. BERNHARDT, «Infini, Substance et Attributs. Sur le Spinozisme (à propos d'une étude magistrale)», *Cahiers Spinoza*, 2, Editions Réplique, 1978, pp. 53-92. El mismo artículo apareció en *Dialogue*, vol. 14, n.° 4 (1975), páginas 551-583.
Bernhardt, 1981	J. BERNHARDT, «Intelligibilité et réalité chez Hobbes et Spinoza», *Dialogue*, vol. XX, n.° 4 (1981), pp. 714-732.
Bulletin	*Bulletin de Bibliographie Spinoziste VIII*, en *Archives de Philosophie*, 49 (1986), Cahier 4.
Castaño Piñán	SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción y notas de Castaño Piñán, Aguilar, Madrid, 1971.
Curley	E. M. CURLEY, «Experience in Spinoza's Theory of Knowledge», en Marjorie GRENE (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1979, pp. 25-59.
Delbos	Victor DELBOS, *Le Spinozisme*, Vrin, Paris, 1972.
Deleuze, 1974	Gilles DELEUZE, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974 (v. *Spinoza*, P.U.F., Paris, 1970).
Deleuze, 1975	Gilles DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975 (v. *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968).

Desanti	J. T. DESANTI, *Introduction à l'histoire de la Philosophie*, Edit. Sociales, Paris, 1956.
De Deugd	Cornelius de DEUGD, *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Van Gorcum and Co., Assen, 1966.
Gregory	T. GREGORY, «Dio ingannatore e genio maligno», *Giornale critico della filosofia italiana*, 53, n.° 4 (1974).
Gueroult	Martial GUEROULT, *Spinoza. Dieu (Éthique, 1)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968; *Spinoza. L'Âme (Éthique, 2)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
Koyré	SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, traduction et notes par A. Koyré, Vrin, Paris, 1974.
Matheron, 1969	Alexandre MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969.
Matheron, 1971	Alexandre MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.
Moreau	Pierre-François MOREAU, *Spinoza*, Seuil, Paris, 1975.
Negri	Antonio NEGRI, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, P.U.F., Paris, 1982.
Parkinson	G. H. R. PARKINSON, «Language and Knowledge in Spinoza», en M. GRENE, *op. cit.*, páginas 73-100.
Pollock	F. POLLOCK, *Spinoza, his Life and Philosophy*, C. Kegan Paul and Co., London, 1880.
Savan	David SAVAN, «Spinoza and Language», en M. GRENE, *op. cit.*, pp. 60-72.
Saw	Ruth SAW, «The Task of Metaphysics for Spinoza», *The Monist*, vol. 55, n.° 4 (october 1971), pp. 660-667.

ESTUDIO PRELIMINAR

por Lelio Fernández y Jean Paul Margot

INTRODUCCIÓN

El indicio al que se recurre para establecer la época de redacción del *TRE* es este párrafo de la *Carta VI* de Spinoza:

> «[...] en cuanto a su nueva pregunta acerca de cómo comenzaron a existir las cosas y de cuál es el vínculo que las hace dependientes de la causa primera: sobre eso y también sobre la reforma del entendimiento he compuesto toda una obrita de cuya transcripción y corrección me estoy ocupando (*integrum opusculum composui, in cujus descriptione, et emendatione occupatus sum*). Pero a veces desisto de este trabajo, porque no he llegado a ninguna decisión firme sobre su publicación, ya que ciertamente temo que los teólogos de nuestro tiempo se molesten y que, con su odio habitual, se lancen contra mí. Y a mí las polémicas me dan miedo. Para que usted sepa qué es lo que en esta obra mía puede escandalizar a los predicadores, le digo que considero como creaturas muchas de las cosas que ellos y todos los autores —por lo menos, los que conozco— le

> atribuyen a Dios como propiedades y, por el contrario, considero que son atributos de Dios otras cosas que ellos, por prejuicios, tienen por creaturas, y sostengo que las entienden mal. Además, no interpongo entre Dios y la naturaleza la misma separación que mantienen todos, al menos según lo que sé» (G. IV, 36, 10-25).

La carta es una respuesta a la que le enviara Enrique Oldenburg y que lleva esta fecha: 11/21 de octubre de 1661. Podría pensarse que a fines de ese año o a principios del siguiente —temporada en la que parece que hay que ubicar la *Carta VI*, que no lleva fecha— Spinoza ya tenía redactado el *TRE* en su forma actual o en una muy cercana. Sin embargo, si bien en la frase que hemos citado en latín *composui* puede querer decir «he escrito», indicando que la obra ya había sido redactada, también puede significar que Spinoza había llegado a escribir o a pensar un esbozo con los temas y la organización general de la misma. Además, la *descriptio* de una obra puede ser tanto el trabajo de transcribir o copiar un escrito (y éste es el sentido más frecuente) cuanto la tarea de darle forma precisa y detallada. No tendría demasiada importancia saber si, en esos días, Spinoza estaba redactando su trabajo o si lo estaba corrigiendo y pasando a limpio, si no fuese por dos razones: él menciona como parte de la obra en cuestión temas que no están incluidos en la redacción actual del *TRE* y esa redacción está inconclusa. En efecto, en el *Tratado* no leemos aquellas afirmaciones que la carta a Oldenburg consideraba aptas para causar la irritación de los teólogos y de los predicadores; en el *CT* y en la *Ética*, en cambio, existen motivos suficientes como para que el autor se granjeara el «odio» de las iglesias de la época. Es posible, entonces, que el *TRE*, por un lado, y el *CT*, por otro, hayan sido desprendimientos de lo que Spinoza proyectó inicialmente, y en alguna medida redactó, como una obra única.

Spinoza debió de haber dedicado largo tiempo a

reconsiderar las ideas del *TRE* (ver *Carta XXXVII*); es posible que haya persistido hasta el fin de su vida en el propósito de escribir algo definitivo al respecto. En efecto, el 5 de enero de 1675, Tschirnhaus le pregunta cuándo será posible contar con su «Método para dirigir rectamente la razón a fin de conseguir el conocimiento de las verdades desconocidas», y le recuerda que en una ocasión, ciertamente no lejana, estuvieron hablando de eso (*Carta LIX*). En la respuesta, Spinoza se abstiene de tratar la cuestión, aduciendo que lo que piensa sobre el método «todavía no está redactado en orden» (*Carta LX*). En ese momento —y probablemente desde hacía algunos años— el *TRE* era un escrito inconcluso para siempre. A lo largo de dos lustros, la composición del *Corto tratado*, de la *Ética* (al menos en sus dos primeras partes) y del *Tratado teológico-político* constituye la expresión de una marcha del pensamiento que deja atrás los encaminamientos todavía imprecisos del tratado para la purificación del entendimiento. La *Ética* cuenta con la teoría de las nociones comunes y con una noción precisa de razón, y comienza con la idea del Ser perfectísimo como *causa sui*, con lo cual se alcanza el «Método más perfecto» hacia el que apunta el *TRE* [38]. Después de eso, el *Tratado* tenía que ser reescrito. ¿Por qué no lo hizo Spinoza? La redacción del *Tratado Político*, una vez terminada la *Ética*, indica que le urgían otras cosas. Pero también es posible conjeturar que Spinoza necesitaba aclarar y «poner en orden» algunas cuestiones (ver *Carta LXXXIII*, a Tschirnhaus); entre otras, la que en los §§ 102 y 103 promete exponer a su debido tiempo: cuáles son los recursos para la utilización correcta de nuestros sentidos y para hacer las experiencias sistemáticas suficientes que se necesitan como una etapa en el conocimiento de las cosas singulares.

El escrito fue publicado en 1677, pocos meses después de la muerte del autor, entre las *Opera pos-*

thuma y *De nagelate schriften*, traducción neerlandesa de aquéllas, hecha por Jan Hendriksz Glazemaker. F. Akkerman ha confrontado el texto del *TRE* de las dos ediciones y ha llegado a la conclusión de que el texto latino de las *Opera posthuma* es una reelaboración estilística debida a L. Meyer y ha confirmado que el texto neerlandés es el resultado de la confrontación que Glazemaker realizara entre la edición latina y un manuscrito original de Spinoza (ver *Bulletin*, p. 2; sobre el trabajo de traductor de Glazemaker, ver Akkerman, 1980 —escrito del que no hemos podido disponer— y 1984).

COMENTARIO AL *TRE* *

1-2. El itinerario espiritual de Spinoza habría partido del desencanto, es decir, del sentimiento de la vanidad de las cosas que habitualmente los hombres estiman como el supremo bien (riquezas, honores, placer sexual), y del descubrimiento de que las cosas no son, en sí mismas, ni buenas ni malas. Lo que Spinoza dice sobre el desencanto tiene aire de lugar común; sin embargo, expresa lo que fue su convencimiento real en algún momento: por lo menos, al iniciar la redacción del *TRE* creía de veras en la futilidad de lo que el común de los hombres busca con empeño. Se lo dirá a Oldenburg algunos años más tarde, cuando su itinerario lo haya llevado a ver las cosas de otra manera: a pensar que el sentimiento de la vanidad de las cosas nace de la ignorancia (*Carta XXX;* ver también *Ét.*, III, Prefacio). La tesis de la neutralidad axiológica de las cosas, en cambio, se mantendrá en pie y será uno de los rasgos fundamentales de la ética espinocista. Aquí, esa tesis aparece

* Los números corresponden a los parágrafos comentados.

asociada a la experiencia de sentimientos de temor. El deseo de liberarse de ellos y de encontrar una alegría imperturbable y sin fin alienta la búsqueda del «verdadero bien». También resulta difícil, si no imposible, saber si este tópico tan estoico refleja un Spinoza angustiado, atormentado por el miedo (Alquié, pp. 76-77; Appuhn, vol. 1, p. 169, n. 1); pero es innegable que Spinoza presenta su decisión por la filosofía como nacida de una preocupación ética y ligada a las experiencias de ilusión, de desencanto, de incertidumbre, de temor y de necesidad de alegría: experiencias ordinarias de los hombres que, en cuanto implican tristeza, «son el verdadero infierno» (*CT*, II, cap. XVIII: G.I., 88, 1-4).

3-5. Honor, riquezas y placer distraen al alma (*mens distrahitur*), es decir, *la entretienen* de tal modo que no puede conocer lo que de veras le conviene, lo que es su bien inalterable; *la alejan de sí* de tal manera que no acierta a saber cuál es su propia naturaleza y hasta dónde llega su potencia. Ilusión y alienación; régimen de servidumbre, de sometimiento al azar (ver *Et.*, IV, *Prefacio:* G.II, 205, 7-10; *Carta XXXVII*, a Bouwmeester). En estos parágrafos, Spinoza manifiesta cuál era el riesgo que él podía percibir en el honor, las riquezas y el placer cuando todavía no había llegado a su decisión por la filosofía; en el *CT* (II, cap. V; cap. XII), la nocividad del apego a «las cosas perecederas» es presentada desde la concepción que el *TRE* anuncia en el § 13.

En *Et.*, III, *def. de los afectos,* XXVII, *explicación,* Spinoza se refiere al carácter cultural del arrepentimiento: «no es asombroso que la tristeza siga a todos los actos que la costumbre considera *viciosos* (*pravi*) y la alegría a todos aquéllos llamados *rectos.* De hecho, entendemos fácilmente [...] que eso depende sobre todo de la educación. En efecto, los padres reprueban los primeros y por su causa reprenden frecuentemente a los hijos, y alaban los segundos y los

aconsejan; de este modo, consiguen que se asocien sentimientos de tristeza a unos y de alegría a otros [...]. Por lo tanto, según ha sido educado cada uno, se arrepiente o se gloría de una acción» (G. II, 197, 15-24).

6-7. Ver *Carta XXXVII,* al final: Spinoza reitera la necesidad de la meditación asidua, de una decisión a fondo por una nueva disposición de la vida, de imponerse un fin.

9-10. La conservación del propio ser, y con ella la felicidad, depende de que se ame lo que más conviene. Por eso es fundamental preguntarse cuál es el objeto de amor que asegura la conservación del propio ser y lleva al hombre a coincidir con su potencia real, con su fuerza de existir. En el primero de los dos diálogos que aparecen en el *CT,* el Amor se dirige al Entendimiento con estas palabras: «Veo, hermano, que mi ser y mi perfección dependen de tu perfección y, además, que la perfección del objeto que has concebido es tu perfección y que de ella proviene la mía. Dime entonces de una vez, te lo ruego, si has concebido un ser que sea sóberanamente perfecto y no esté determinado por ningún otro y en el cual yo también sea comprendido» (I, cap. II: G. I, 28, 5-11). Sobre la relación entre conocimiento y amor, ver también *CT,* II, caps. III, V, XXII.

11. Una meditación asidua sobre lo que es verdaderamente útil para el hombre va produciendo consecuencias afectivas y teóricas: desapego, consuelo y *razones* de las que nace un modo de conocimiento: la «creencia verdadera», que es buena porque «es el camino para el conocimiento verdadero, en cuanto nos incita hacia las cosas que se cree que son buenas y que son valiosas» (*CT,* II, cap. IV: G.I, 61, 14-16. Ver el comentario al § 19).

12. Las tesis de Spinoza sobre el bien y el mal son éstas: 1) en la Naturaleza no hay ni bien ni mal (*CM*, I, cap. VI: G.I, 247, 23-35; *CT*, I, cap. VI §§ 8 y 9; X, II, cap. IV; *Carta XIX; Ét.*, I, Apéndice); 2) se entiende qué se ha de tener por «bueno» y «malo» después de una crítica al prejuicio fundamental y generalizado del finalismo y cuando se conoce lo que es el deseo (textos citados y *Ét.*, III, 9, esc.); 3) las nociones de «bueno» y «malo» son necesarias porque expresan lo que nos acerca o nos aleja de un modelo de naturaleza humana que nos proponemos (ver parágrafo siguiente y comentario al mismo).

13. Aun cuando en este parágrafo no aparezca el término «modelo» (*exemplar* se halla una sola vez en el *TRE*: § 42), aquí se trata ciertamente de un modelo de naturaleza humana. Spinoza no admite una mente divina poblada de modelos, de posibles, que una voluntad divina se encargaría de realizar; no admite, en general, que exista fuera de nuestro pensamiento algún ser natural que sea de por sí un modelo, es decir, algo que represente absolutamente la idea del género y que, por consiguiente, exista para ser imitado. Sostiene, sin embargo, que llegamos a concebir —y que necesitamos— cierta idea de hombre que puede ser llamada razonablemente modelo. Aquí se refiere a ella como a una idea de naturaleza humana más fuerte y estable (*firmior*) que la que experimentamos habitualmente en nosotros, es decir, más capaz de soportar, desde una posición firme, la acción de las causas exteriores. Podría parecer que se trata de un «ideal», en el sentido de una proyección idealizada de logros propios o ajenos. Pero en este mismo parágrafo, Spinoza adelanta que esa posición firme es la de quien conoce la unión del alma con la Naturaleza, es decir, que el modelo de *natura firmior* depende del acceso a un tipo de inteligibilidad de la realidad (ver comentario al § 42). Según el *CT*, es propio de la «creencia verdadera»

concebir «una idea de un hombre perfecto en nuestro entendimiento» (*een Idea van een volmaakt mensch in ons verstand:* II, cap. IV: G.I, 60, 21-22); ella «puede ser la causa de que veamos (si nos escrutamos a nosotros mismos) si también en nosotros hay algún medio para llegar a esa perfección» (*ibíd.*). Es necesario concebir esa idea si queremos decir algo sobre el bien y el mal del hombre (*ibíd.*, 27-30). Como la perfección del hombre depende del objeto de su conocimiento y de su amor, la idea del hombre perfecto es la del hombre que se une a Dios por el conocimiento y encuentra así su gozo (*ibíd.*, 61, 21-23). Para tender hacia tal perfección es necesario examinar todas las pasiones con el fin de discernir con qué modo de conocimiento está ligada cada una de ellas, cuáles nos hacen más firmes, cuáles nos debilitan; hay que saber cuáles son razonables (*redelijk*) y cuáles irrazonables (*onredelijk)* (cap. III: G.I., 58, 31-33).

El prefacio de *Ét.*, IV, es coherente con este pensamiento: después de criticar el prejuicio que hace de las nociones de «bien» y «mal» y del modelo de naturaleza humana algo más que modos de pensar, afirma la necesidad de conservar el lenguaje del bien y del mal porque «realmente deseamos formar una idea del hombre para contemplarla como modelo de la naturaleza humana» (G.II, 208, 15). Llamamos bueno a lo que sabemos con certeza que nos acerca a ese modelo y malo a lo que sabemos que nos impide acercanos a él (*ibíd.*, 18-22). Spinoza utiliza aquí dos veces la expresión *conceptus exemplaris,* concepto-modelo (*ibíd.*, 206, 7-8; 16-17). El modelo o el concepto-modelo es necesario en dos sentidos: se forma de manera inevitable y nos es indispensable. En efecto, a partir de estados físicos y anímicos placenteros, o de sus contrarios, *imaginamos* una situación estable de bienestar y de acrecentada potencia de obrar (*Ét.*, III, 53, 54 y 55). Por otra parte, por la concatenación debida de las ideas a partir de la idea del Ser perfectísimo (§ 42) —mediante las nociones

comunes (*Ét.*, III, 37-40), de las que el *TRE* no habla—, *comprendemos* cuál es nuestra posición en la Naturaleza, nuestra relación de conveniencia o de oposición con las cosas, es decir, llegamos a una idea verdadera de naturaleza humana. Como no somos omniscientes y, sin embargo, buscamos necesariamente lo que nos es útil, necesitamos disponer de una idea que nos permita discernir lo que nos conviene y lo que no nos conviene. En resumidas cuentas, el modelo no es ni una realidad por fuera de nuestro pensamiento, ni una definición de la cual se pudiera deducir una suprema perfección exigible a todo hombre (ver *Carta XIX:* G.IV, 91, 8 ss.); es resultado del conocimiento de nuestra relación con la Naturaleza y de un discernimiento de las pasiones al que no es ajena la imaginación, y se consolida en la práctica con un entrenamiento en virtud del cual conseguimos vivir habitualmente un conjunto de estados de ánimo positivos (completo sosiego, ánimo equilibrado ante todos los sucesos de la fortuna, disposición de espíritu ajena al odio, al desprecio, a la burla, a la envidia, a la ira, y abierta, en cambio, a toda colaboración razonable con los demás (ver *Ét.*, II, 49, esc.: G.II, 135, 36/136, 18).

14. Como escribiera Pollock, «aquí se anuncia la naturaleza esencialmente social de toda moralidad y mejoramiento humanos, que más adelante encontraremos desarrollada en la *Ética*» (p. 125). Se anuncia también una concepción política que no será —como pensaba Delbos (p. 13)— una mera «aplicación o acomodación». El conocimiento de la unión del alma con toda la Naturaleza implica una exigencia de justicia y de caridad. Este conocimiento —leemos en el *CT*— servirá para promover el bien común, puesto que nunca un juez podrá inclinarse con parcialidad al juzgar a quienes son, de modo semejante, partecitas de la Naturaleza (II, cap. XVIII: G.I, 87, 31-36). La exigencia de la caridad se

manifiesta aquí como deseo de coincidencia y de unanimidad entre los semejantes. En *Ét.*, IV, la exigencia de justicia y de caridad se desplegará como compleja estrategia ética de un «utilitarismo racional» y se manifestará la necesidad de la mediación política (ver Matheron, 1969, pp. 241-248). La fuerza de tal necesidad será percibida por Spinoza sobre todo al escribir el *TTP*. En esta obra se encuentra también la idea de una salvación que no está ligada al conocimiento: uno de los artículos de la «religión no supersticiosa» de la sociedad política espinocista es el de la salvación de todo hombre que practique la justicia y la caridad por obediencia a Dios (cap. XIV: G.III, 177-178; ver Matheron, 1971).

16. *Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi.* El lenguaje es médico; la *emendatio* es pensada aquí a la manera de una intervención médica prudente, cautelosa, pero segura del buen resultado (todo eso implica el verbo *mederi*) y purificadora. La metáfora de la conducción hacia el camino recto (§ 17) sólo anticipa la aparición de la palabra «método». Spinoza es hijo de una época «en la que había tanta plenitud de confianza en las potencias "nativas" del espíritu, como de desconfianza en el ejercicio no dirigido de la razón. Época en la que se creía que bastaba con liberar al espíritu humano de los "prejuicios" —escorias, obstáculos o pantallas que lo obstaculizaban y le impedían funcionar—, que bastaba con "curar" o con "purificar" el entendimiento para que, espontáneamente, pudiese alcanzar la verdad» (Koyré, p. XIII).

17. Descartes se propuso una «moral provisoria» (*Discurso del Método*, III) para evitar la irresolución en la acción, mientras la razón lo obligaba a enfrentarse con la duda. Spinoza no piensa en provisoriedad alguna; establece unas pocas normas que le

garantizan las condiciones de vida necesarias para alcanzar el fin que se ha propuesto. Negri piensa que se trata de una ascética que sólo se puede describir con «los términos prosaicos de un sentimiento burgués de la vida, de la experiencia feliz de vida social que ha triunfado históricamente en los Países Bajos» (p. 79). Por lo menos habría que añadir esto: la primera de las normas que se impone Spinoza suena como el eco de una enseñanza evangélica que debía ser importante en los grupos cristianos que frecuentaba en la época de la redacción del *TRE:* se trata del principio de la condescendencia con los semejantes al que debería atenerse quien ha llegado al conocimiento de la verdad y quiere difundirlo (ver *Romanos,* 14, 13-19; I *Corintios,* 9, 19-22). En *CT* leemos: «si alguien se viste costosamente para ser bien visto, busca un honor que proviene de su amor propio, sin tener en consideración a su prójimo; pero si alguien ve despreciada y pisoteada su sabiduría (por la cual quiere ser útil a su prójimo) por andar mal vestido, obra bien (si se propone ayudarlo) al vestirse de manera menos chocante: para ganar a su prójimo, se hace semejante a él» (II, cap. XII: G.I., 75, 22-29). En últimas, son las normas discretas de un hombre enemigo de todo rigorismo (*Ét.,* IV, 45, corol. II, esc.), convencido de que «en la vida habitual estamos obligados a seguir lo verosímil; en las especulaciones, la verdad» (*Carta LVI:* G.IV, 260, 15-17); y de que «nada es más útil para el hombre que el hombre» con el que se puede coincidir en el conocimiento de la Naturaleza y en el deseo del bien supremo (ver §§ 13-14; *CT,* II, cap. XVIII: G.I., 87, 25-30; *Ét.,* IV, 18, esc.; 37).

19. Aquí, Spinoza distingue cuatro *modos* de percibir (*percipiendi modi*). En el *CT* distingue primero tres (creencia u opinión, creencia verdadera, conocimiento claro: II, cap. I: G.I, 54, 10-14); pero inmediatamente subdivide el primero en dos, de

manera que enumera cuatro (*ibíd.*, 54,18/55,13), para volver a distinguir sólo tres en el capítulo siguiente. En la *Ética*, (II, 40 esc. II) presenta tres *géneros* de conocimiento (*cognitionis genera*) que recogen los cuatro modos del *TRE*. El siguiente cuadro permite observar las semejanzas:

TRE. 19	*CT*. II, cap. I y II	*Ét. II*, 40 esc. II
1. Percepción por el oído o por algún signo.	1. Creencia sola u opinión: — por oído-decir; — por experiencia.	1. Opinión o imaginación: — por experiencia vaga. — a partir de signos.
2. Percepción por experiencia vaga.	2. Creencia verdadera o razón.	2. Razón.
3. Percepción de la esencia de una cosa: — a partir de un efecto; — a partir de una propiedad de algo universal.	3. Conocimiento claro.	3. Ciencia intuitiva.
4. Percepción por la sola esencia o por la causa próxima.		

Curley recomienda traducir las expresiones «por el oído» (*ex auditu*) y «por oído-decir» (*of door hooren zeggen*) con la frase «por referencia» (*from report*). Lo justifica así: «parece preferible [esa frase] al menos en cuanto no sugiere una limitación a las cosas oídas como opuestas a cosas leídas. Lo que

sugiere —acertada o erróneamente— es que la creencia está basada en la autoridad de quien refiere» (p. 30). «Vaga», referido a experiencia, debe entenderse en el sentido del verbo latino *vagari*, que significa «andar sin dirección determinada» y sugiere la idea de recorridos vastos. Curley, quien propone traducirlo en inglés por *vagrant*, considera que se conserva así mejor el espíritu del pasaje del *Novum Organum* de Bacon, de donde, según se admite generalmente, Spinoza habría tomado la expresión (ver también Koyré, p. 101, n. 19). Bennett propone interpretar: «experiencia no sistemática» (pp. 23-24). El carácter impreciso, vago, de los conocimientos alcanzados por ese tipo de experiencia (ver § 20 y Gueroult, 2, p. 599) no parece haber sido decisivo para elegir el término *vaga*.

21 y 23-24. Spinoza no ha llegado a pensar las nociones comunes; por eso no puede distinguir con rigor suficiente la imaginación de la razón (ver Gueroult, 2, pp. 596-600, donde se encontrará un análisis de los ejemplos aducidos por Spinoza en estos parágrafos; también Curley). Para el ejemplo de los números proporcionales, cfr. *CT*, II, cap. I, y *Ét.*, II, 40 esc.

22. Spinoza reconoce que, hasta aquí (*hucusque*), son muy pocas las cosas que ha podido alcanzar con el cuarto modo de conocimiento. En *Ética*, V, dirá: «cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios» (prop. 24); «el esfuerzo supremo del alma y la virtud suprema es conocer las cosas con el tercer género de conocimiento» (prop. 25); «cuanto más capaz es el alma de conocer con el tercer género de conocimiento, tanto más desea conocer las cosas con ese género» (prop. 26; ver también prop. 27, dem.). Todo eso supone que, desde este parágrafo hasta el final de la *Ética*, Spinoza ha llegado a conocer no pocas cosas con lo que

él llama aquí el cuarto modo. Pero, en ese lapso, se ha modificado el modo de concebir el alcance de ese conocimiento.

25. Ver comentario a los §§ 39-40.

26-27. Spinoza declara que los dos primeros modos de conocimiento (primer género de la *Ética*) están sujetos a error (ver *CT*, II, cap. II; *Et.*, II, 41 y 42); pero eso no significa que no les concederá importancia o que los ha de considerar inevitablemente nocivos: la imaginación es una *potencia* (*Ét.*, II, 17 esc., hacia el fin) sin la cual el alma permanecería aislada, desconocedora de todo lo que se da en la duración (*Ét.*, IV, 18 esc.). Ver comentario a los §§ 100-103. En la vida política, indispensable para la conservación del hombre, es fundamental no contradecir a la experiencia (*TP*, I, 1-4). Sobre la importancia del primer género de conocimiento, ver especialmente de Deugd y Gueroult, 2, cap. VII.

30-31. En la *Introducción* a *PFD*, Spinoza expuso cómo Descartes había buscado razones para dudar hasta de la certeza acerca de su propio cuerpo y acerca de los objetos matemáticos, «no ciertamente como un escéptico que no se propone otro fin que el de dudar, sino para liberar su ánimo de todos los prejuicios y encontrar los fundamentos firmes e inconmovibles de las ciencias» (G.I, 141, 24-30). De esta manera, tal vez allí intentaba defender a Descartes de la virulenta acusación de escepticismo que, en Holanda, Schoockius y Voetius habían lanzado contra él. Aquí, en cambio, Spinoza se opone al método cartesiano de la duda. Ésta no es posible para quien no está distraído (en el sentido que *mens distrahitur* tiene en el § 3). Valiéndose del ejemplo que empleara Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu*, Spinoza quiere mostrar que, así como al usar una piedra dura como primer instrumento para golpear

se le hace manifiesto al hombre ese poder propio que, desplegado en otros instrumentos, le hará forjar el hierro, así también en cualquier idea verdadera se le manifiesta al hombre la potencia de su entendimiento para producir otras ideas verdaderas. Para conocer no se necesitan instrumentos previos porque, como escribe Negri, «anclado en la potencia innata del entendimiento, dotado de una potencia constructiva que integra igualmente la naturaleza esencial del entendimiento [...] con el cuarto modo del conocimiento, el método está estrechamente ligado a la materia del conocer, como el martillo que forja el hierro debe estar forjado en el hierro» (p. 81).

La comparación que hacemos aquí con el texto de Descartes es válida, ante todo porque las analogías con las artes o con las técnicas eran frecuentes en la época; pero también porque es muy posible que Spinoza haya conocido total o parcialmente las *Regulae,* como lo sugiere Koyré (p. XIII). Lo más probable es que el texto cartesiano haya sido redactado en 1628; en 1684 apareció una traducción neerlandesa, realizada por J. H. Glazemaker, quien había traducido al neerlandés las obras de Spinoza. Algunos fragmentos de la obra habían aparecido ya, en 1664, en la segunda edición de la *Lógica* de Port Royal. Leibniz compró una copia de las *Reglas* en Holanda (ver las informaciones que da Alquié en DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques,* Garnier, Paris, I, pp. 7 y 69). J. D. Sánchez-Estop sostiene la hipótesis de que Spinoza conoció un manuscrito de las *Reglas* a través de J. Rieuwertz: ver *Bulletin,* p. 2.

Para Spinoza, el método de la duda no es necesario para que el entendimiento alcance la atención necesaria para la intuición de la idea clara y distinta; antes bien, la duda nace de la falta de atención (§§ 44 y 50). Por último, en su intención de acabar con el escepticismo, ese método es inútil y nocivo. Inútil, porque lo que necesitan los escépticos es una terapia de la obstinación (§ 77); nocivo, porque cuanto más

lugar se le conceda al método escéptico, más espacio se le dará a la pertinacia de la duda. Spinoza parece argumentar así: si el método pretende ser anterior a todas las certezas y, al mismo tiempo, prescribir reglas absolutamente universales, será inevitablemente blanco de una objeción que puede reiterarse al infinito: ¿cuál es el método que garantiza el valor del método?

A los ojos de Spinoza, la decisión cartesiana de llevar la duda escéptica hasta los últimos límites era solidaria con su concepción de la causa primera, del origen de todas las cosas y de la naturaleza del alma (ver *Carta II*). El método de la duda está vinculado con la doctrina de la pluralidad de sustancias y con la idea de la creación del mundo: Dios no es causa inmanente; el nombre de sustancia no conviene al Creador y a las creaturas unívocamente; se han de atribuir a Dios entendimiento y voluntad, aunque no de la misma manera que a los hombres; los designios del Creador son inescrutables. En realidad, la piedra de toque para la diferencia entre Spinoza y Descartes es la crítica a la noción de creación: en su modo de asumir en su metafísica las tesis escolásticas recién mencionadas, Descartes pone el origen de todos los seres singulares en *una libertad absoluta y creadora*. Para Spinoza esto significa imposibilidad de conocer la unidad adecuadamente. En efecto, según esa concepción, tocamos el Infinito; pero no lo entendemos sino por una revelación gratuita (ver *Principia Philosophiae*, I, 25 y 28), que hay que preferir a la razón en caso de que ésta nos sugiera algo contrario a la autoridad divina (*ibíd.*, I, 76). El conocimiento, entonces, aun valiéndose de la mediación de un método que se pretende radical, no aprehende sino *verdades relativas*, que se definen como tales sólo en función de un sujeto al que Spinoza considera condenado de ese modo al escepticismo. Si el conocimiento adecuado es inasequible a la razón, y hasta opuesto a ella, es preciso declarar el fracaso del

método cartesiano. Por eso, a ese racionalismo de capacidades limitadas para conocer Spinoza opondrá, desde otra concepción de la realidad, la seguridad radical de un racionalismo que sostiene que el entendimiento es capaz de acceder adecuadamente al saber del Ser infinito y del origen necesario de las cosas.

32-36. El paréntesis que aparece en el § 33 es como una advertencia gráfica: *es imposible dudar de que conocemos,* de que tenemos ideas verdaderas. Es fundamental esta seguridad de la existencia de una idea verdadera que nos sirve de norma para el ejercicio del pensamiento. Esta seguridad está dada por el hecho de que la idea verdadera no sólo es idea de algo, sino que es, al mismo tiempo, certeza: «pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera envuelve una certeza suma; tener una idea verdadera no significa sino conocer una cosa perfectamente, de manera excelente; y nadie puede dudar de esto, a no ser que suponga que la idea es algo mudo como una pintura y no un modo del pensar, o sea, el conocer mismo. Y pregunto: ¿quién puede saber que conoce alguna cosa si primero no la conoce? Es decir, ¿quién puede saber que tiene certeza acerca de algo, si no la tiene ya? Por fin, ¿qué es lo que puede ser más claro y más cierto que la idea verdadera como norma de la verdad? Realmente, así como la luz se hace de por sí manifiesta y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de lo falso» (*Ét.,* II, 43 esc.; *G.*II, 124, 6-16).

Vale la pena confrontar estos parágrafos y la *Carta XXXVII* con la definición cartesiana de la *intuición* en las *Reglas* (III, 368). Spinoza asimiló hondamente esa concepción de la idea clara y distinta, «tan fácil» y tan común, producto del entendimiento puro y atento, «*inaccesible a la duda*»; reacio a la perturbadora inquietud de los escépticos, se interesó por esa *atención* —tan opuesta a la «dis-

tracción» del alma—, en la cual se hace manifiesta la potencia del entendimiento.

37-38. El método, en sentido estricto, es el orden según el cual el entendimiento produce las ideas verdaderas espontáneamente, es decir, en virtud de su potencia nativa. Conocer esa potencia es reconocer el método (ver §§ 105-106 y *Carta XXXVII*). El método no consiste, entonces, en un conjunto de reglas fijadas *a priori,* sino en el ejercicio mismo de la actividad del conocer; como bien lo anota Delbos, «no es un procedimiento para alcanzar las ideas verdaderas, sino el procedimiento inmanente a esas ideas por el cual son engendradas en el orden regular» (p. 98). Si bien el método es ese orden y si bien cualquiera de las ideas así producidas envuelve en sí la certeza de la propia verdad, es decir, la idea de sí (*idea de la idea*), no es menos cierto que los prejuicios, la imaginación y las dificultades para las distinciones cuidadosas hacen que los hombres no se den cuenta de la potencia del entendimiento (ver § 45). Por eso, es necesario despejar el método con la «meditación interior» sobre la naturaleza de la idea, sobre sus diferencias con las ideas figuradas, las falsas y las dudosas, y es necesario contar también con algunas reglas que aseguren cierta economía de la investigación. Esta especie de entrenamiento para asegurar que el entendimiento *esté «atento»* (ver §§ 49-50) es también «método»; es su «primera parte». También en esto se insinúa el conocimiento de las *Reglas* de Descartes y una considerable coincidencia con ellas.

38-41. La idea verdadera es una idea «dada». Las ideas, en tanto que sistema de esencias racionales, existen eternamente en Dios. Lo que hace el entendimiento mediante el ejercicio de su propia potencia de conocer es elevar a la conciencia estas ideas. La importancia del método reside precisa-

mente allí, por cuanto, al mostrar «cómo el alma ha de ser dirigida según la norma de una idea verdadera dada», expresa y manifiesta el orden real del universo, es decir, el *paralelismo* entre «esencia objetiva» y «esencia formal» (*Ét.*, II, 7 y 8). Ver *Ética*, II, 29 esc.: cuando percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, «el alma no tiene de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado». No sucede así «cuantas veces es determinada de un modo interno —a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus conveniencias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo u otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como lo mostraré más adelante». Al cotejar los §§ 25, 39 y 40 del *TRE* con este texto de la *Ética* se percibe en ellos una disposición que anticipa la futura teoría de las *nociones comunes*. La necesidad de saber cuál es la «comunicación» entre las cosas (§ 41) lleva a considerarlas según sus «diferencias, conveniencias y oposiciones». Ese será el trabajo de la *razón* en la *Ética*, puesto que «[...] mientras que el *TRE* no se eleva a lo adecuado más que a partir de las ideas geométricas todavía impregnadas de ficción, las nociones comunes forman una matemática de lo real o de lo concreto, gracias a la cual el método geométrico se libera de las ficciones y abstracciones que limitaban su ejercicio» (Deleuze, 1974, p. 84).

42. Dios, en cuanto es cosa pensante, forma una idea única de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella (*Ét.*, II, 1, 3, 4 y 5). Como ha escrito Deleuze, «el entendimiento infinito no es el lugar de los posibles, sino *la forma de la idea* que Dios necesariamente tiene de sí mismo o de su propia esencia [...]. Es la ciencia que Dios tiene de sí mismo y de su propia naturaleza» (1975, p. 94; subrayado nuestro). La esencia de Dios y las necesi-

dades que de ella se derivan —y que Spinoza asimila a necesidades lógicas— es el *exemplar*, el modelo de esa idea única que Dios tiene de sí: la inteligibilidad de Dios, o sea, de la Naturaleza, es reproducida por la idea que Dios o la Naturaleza tiene de sí. La expresión *exemplar Naturae* (modelo de la Naturaleza) parece estar tomada aquí, entonces, del lenguaje de la pintura, que habla del modelo o de la modelo que el pintor reproduce en el cuadro. Por supuesto, como ya hemos visto, no se puede pensar la idea como una «pintura muda»: la esencia de Dios *se expresa* a sí misma en la idea de sí. También nuestro entendimiento tiene que reproducir «por completo», adecuadamente, el modelo de la Naturaleza, su «formalidad» (§ 91; ver también § 99); sólo así llegaremos al «conocimiento de la unión que el alma tiene con toda la Naturaleza» (§ 13). Desde ese conocimiento formaremos el *conceptus exemplaris* de naturaleza humana (ver al comentario al § 13).

43-45. Para poder alcanzar el verdadero bien es necesario concentrarse en el método porque sólo el conocimiento elimina una concepción que todo lo fragmenta en medios y que deja al hombre librado a los aciertos y desaciertos de un presunto libre albedrío. De hecho, «la razón por la cual rara vez se procede con el debido orden en la investigación de la Naturaleza radica en los prejuicios», que dependen de uno fundamental: el prejuicio finalista, que lleva a considerar «como efecto lo que es en realidad causa y viceversa» (*Ét.*, I, *Apéndice*). Moreau observa que Spinoza ataca un «universo de la escisión», es decir, el sistema creado por «la distinción absoluta de todo lo que es en dos categorías: lo que tiene una voluntad; lo que no la tiene». El sistema tal como lo ataca Spinoza —añade Moreau— no existe en ningún moralista, en ningún teólogo, en ningún filósofo y, sin embargo, subyace en todo discurso clásico (p. 35). Spinoza, según el *CT*, vio la raíz de la difi-

cultad en la noción de causa. En efecto, en el «primer diálogo», inserto en el capítulo segundo de la primera parte de esa obra, Concupiscencia y Razón contraponen dos concepciones de causa: la causa como algo que, «en tanto produce sus efectos, debe ser exterior a ellos» y la causa «que no produce nada fuera de sí misma» (G.I., 30, 20-25). La razón espinocista hace ver que la Concupiscencia sólo conoce causas transitivas e ignora la causalidad inmanente (la del entendimiento, la de Dios o la Naturaleza). Una vez que ha diluido la ilusión del finalismo y cuando sabe que cuanto acontece se realiza según un orden eterno y según leyes determinadas de la Naturaleza (§ 12), el hombre se reconoce integrado en el determinismo del todo. El programa que Spinoza traza en el *TRE* consiste en «purificar» el entendimiento, ya que, debido a su estructura finita y a la imaginación, el hombre no aferra el orden del entendimiento. En efecto, el pensamiento humano está caracterizado por un desconocimiento de sí mismo; ignorante de la causalidad inmanente, la conciencia inmediata resulta originariamente falaz. El proyecto del *TRE* viene a ser la busca del camino recto para la integración del testimonio inmediato de nuestra percepción (primeros modos) al conocimiento del orden y de la conexión de las cosas en el seno de la Naturaleza tomada en la totalidad de sus relaciones. Al respecto escribe Desanti: «La conciencia que tengo de mí mismo no es un dato primero. No se basta a sí misma para que conozca mi naturaleza. Es la expresión de mi relación con el conjunto de las cosas. Lo que conozco en ella (la conciencia), de una manera confusa, es esta relación. Pertenece al conocimiento racional volverla explícita» (p. 115).

48. Ver comentario al § 85.

49. De los cuatro puntos del programa que se propone aquí Spinoza para la «primera parte» del

Método (ver § 37 y comentario; en cuanto a la «segunda parte», ver § 91), sólo desarrollará el primero («distinguir la idea verdadera de todas las demás percepciones»). Negri advierte (p. 85) que Spinoza considera principalmente dos casos: «en primer lugar, distinguir lo simple de lo complejo; extraer la verdad esencial como claridad intuitiva (§§ 52-65: la «idea figurada»; §§ 66-68: la «idea falsa»; §§ 69-73: «idea verdadera»); en segundo lugar, distinguir la idea verdadera o, por lo menos, el signo de la verdad, ahí donde se superponen los diversos modos de percepción (§§ 74-76: ideas y cosas abstractas; §§ 77-80: «idea dudosa»; §§ 81-87: idea, memoria y olvido; §§ 88-89: ideas, palabras e imaginación»).

50-51. Esta parte del *TRE.* dedicada a la «primera parte del Método», está gobernada por la tentativa de establecer una distinción entre el entendimiento y la imaginación, entre el conocimiento verdadero, según la existencia, y el conocimiento aparente, según la inexistencia, según los sentidos y las creaciones ficticias de lo imaginario (ver nota 23 al § 58 y § 84).

52. Si la imagen es una afección del cuerpo humano que nos representa los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes (ver *Ét.*, II, 17 esc.), podemos identificar dos grandes categorías de ficciones: *a)* figurarse un objeto real pero ausente como, p. ej., que Pedro viene a visitarme; *b)* figurarse la existencia de un objeto irreal, inexistente, como, p. ej., una quimera, un elefante que pasa por el ojo de una aguja, la tierra como media naranja en un plato.

53-57. La idea figurada (*idea ficta*) se refiere a cosas posibles, no a cosas necesarias ni a cosas imposibles (acerca de lo imposible, lo necesario, lo posible

y la ficción, ver *CT*, I, cap. I, nota 3; *CM*, I, cap. 1 y 3; también *Ét.*, I, 33 esc., y IV, def. 4). En efecto, si la necesidad o la imposibilidad de una cosa «fuesen conocidas por nosotros, nada podríamos figurarnos en torno a ellas» (§ 53). Para librarnos de la «percepción figurada» debemos llegar al conocimiento de la esencia de las cosas. Spinoza advierte que hay que distinguir entre esencia e ideal general porque todo el *TRE* apunta a la necesidad del conocimiento de la esencia «particular» de las cosas (ver nota 6 del § 19), es decir, de la esencia singular de cada cosa (en la *Ét.*, en cambio, la pretensión se atenúa: Spinoza sólo buscará el conocimiento de la esencia específica o universal de las cosas: ver Gueroult, 2, pp. 606-607). Sobre la imaginación y las ideas generales, ver *Ét.*, I, apéndice.

58-64. Lo que nos figuremos acerca de lo que conocemos clara y distintamente no pasará de ser una mera construcción verbal. Esto se debe a que no existe, aparte del entendimiento, una facultad libre de figurarse cosas que, como creía Descartes, «*nous rend en quelque façon semblables à Dieu*» (*Pasiones del alma*, III, 152; AT, XI, 445, 20-21). Spinoza ataca aquí, como en la *Carta II*, la doctrina cartesiana de la voluntad libre y de su relación con el entendimiento (ver *Meditatio quarta* y *Principia Philosophiae*, I, 32 ss. Ver también *PFD*, I, prop. XV, esc.; G.I, 173-176; *CM*, I, cap. 1: G.I, 233-237; II, cap. XII: *ibíd.*, 278, 6-16). De todas maneras, Spinoza mantiene aquí algo muy cartesiano: «si una idea es la de alguna cosa muy simple, no podrá ser sino clara y distinta» (§ 63; ver §§ 68 y 72). Para no caer en los «delirios» de la imaginación (§ 61 y nota al § 64; ver también *TTP*, Prefacio: G., III, 5, 24-26) bastará entonces un análisis de la cosa figurada para ver si es posible deducir de ella, «en buen orden», naturalezas simples o no; si no es posible, hay que concluir que se trata de algo falso.

69-71. Si la verdad de la idea consistiese en algo extrínseco, bastaría con una coincidencia fortuita entre una idea y un objeto para que se debiera hablar de verdad (ver *Carta IX*); pero la «verdad» que se da por pura casualidad es semejante al error (ver Descartes, *Meditatio quarta*). La verdad sólo puede estar en una afirmación del entendimiento (ver *Carta XXXVII*). Comentaba Alain: «Ciertamente hay una manera de pensar que, de por sí, es verdadera. No hay que aproximar la idea al objeto para saber si la idea es verdadera; hay que tener en cuenta un tipo de idea verdadera, una manera verdadera de pensar. De donde se sigue que la verdad de una idea está en el modo según el cual esa idea es idea [...]» (pp. 33-34). Las ideas verdaderas no expresan una acción de las cosas sobre el entendimiento, sino la actividad del entendimiento mismo: porque son verdaderas tienen como objeto lo real.

72-73. Bernhardt ha recordado que «estas cuestiones de génesis matemática son muy antiguas y estrechamente ligadas con la operación geométrica» (1978, p. 66, n. 51); «una geometría donde la intuición del movimiento de génesis tiene una función de primer plano aparece ya en la antigüedad clásica y desde esos orígenes comienza un movimiento que tiende a privilegiar la intuición geométrico-cinética como *causa sive ratio*, eficiente y también material e imanente (las figuras no son sino las huellas o los delineamientos del movimiento), de composiciones lógicamente posibles» (1981, p. 720). Gueroult (2, pp. 482 ss.) advirtió que «parece evidente que la fuente de la génesis espinocista» se halla en la *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* de Hobbes, publicada en 1660, y señaló las coincidencias esenciales de ese texto y el *TRE*. Bernhardt (1981) completó ese estudio de manera notable. Spinoza se propone hacer ver la potencia del entendimiento a partir de la consideración de los seres que

son objeto de la geometría. Al proponerse definir la esfera, por ejemplo, algunas de cuyas propiedades son conocidas claramente, el geómetra decide figurarse (*fingere ad libitum*) una causa (ver §§ 92, 95 y 96 y *Cartas IX* y *LX;* también el comentario al § 95). Indudablemente, los seres geométricos son solamente seres de razón; además, la definición del ejemplo, si bien da una razón suficiente de la esfera, queda abierta hacia la necesidad de una búsqueda ulterior de la razón del movimiento mismo. Pero lo que importa es que ofrece un tipo de relación que le servirá a Spinoza, en su «Filosofía», para establecer un modelo sobre el cual construir una analogía, es decir, una semejanza de relaciones. Para dar razón de la idea de un ser singular —de un cuerpo, por ejemplo (ver *CT*, I, cap. II, segundo diálogo)—, algunas de cuyas propiedades son conocidas claramente, Spinoza, en lugar de ingresar en un camino de regresión al infinito, construye una causa que tenga con el cuerpo una relación análoga a la que se da, en la ficción geométrica modelo, entre el movimiento del semicírculo y la esfera. La construcción es compleja. Consiste, fundamentalmente, en la crítica y la modificación de los instrumentos lógicos de la época: conceptos de extensión, de pensamiento, de sustancia, de causa, de *causa sui*, de analogía. La sustancia, pensada como única y causa de sí, es puesta como causa inmanente del ser singular, es decir, como una productividad que produce en sí el efecto (ver Matheron, 1969, pp. 11-13), expresándose en él. Entonces, el ser singular es conocido adecuadamente; su idea abarca la idea de su causa y desde allí se conocen todas sus propiedades. Esa idea de Dios se torna necesaria para asegurar el conocimiento adecuado de todo lo real; se constituye en fundamentación metafísica del método sintético (ver Deleuze, 1975, cap. VIII). Más que un acercamiento a Descartes, el recurso a la Matemática significará entonces, para Spinoza, una radical divergencia con respecto a él. Si bien Descar-

tes hizo cierto uso de las analogías matemáticas, nunca admitió que el mundo estaba gobernado por una necesidad análoga a la que prevalece en las matemáticas. Spinoza, por el contrario, utiliza el procedimiento *more geometrico* porque las matemáticas permiten establecer una analogía que responde a su íntima convicción de que el universo es regido por leyes inexorables de la necesidad (ver nota 24 del § 61). La afirmación de la necesidad y la consiguiente negación de la libertad divina y de la finalidad no son consecuencias del sistema espinocista; son motivos inspiradores. Como el mismo Spinoza recalca, su concepción de la necesidad no depende de las demostraciones geométricas de la *Ética;* al contrario, éstas no pueden ser comprendidas sin que haya sido previamente comprendida la afirmación de la necesidad (ver *Carta XXXVII*). Y la necesidad debe ser afirmada para asegurar la unidad. Será, en efecto, el presentimiento de la unidad lo que regirá la crítica de las nociones, de lo que, en Descartes, son las primeras nociones.

75. Ver *Carta II* y *Ét.*, V, *Prefacio*.

76. Ver *Ét.*, II, 40, esc. I.

77-78. Al igual que la figurada y la falsa, la idea dudosa es confusa, como lo evidencia el ejemplo del sol (ver *Ét.*, II, 35 esc.; Aristóteles usa este mismo ejemplo en el *De Anima,* III, 3, 428^b, 2-4). Sólo quienes están alejados del conocimiento claro y distinto de la primera causa y del origen de todas las cosas (ver *Carta II*) pueden, como Descartes, proponerse la ficción de un Dios engañador (ver también § 54); una vez conocida la naturaleza de Dios, no es posible dudar de Él. Descartes estaría de acuerdo con Spinoza en que «no se da ninguna duda en el alma en virtud de la cosa misma de la que se duda»; pero, contrariamente a Spinoza, diría que, precisamente

porque se da «algún Dios o algún ser omnisciente» (§ 54), puede darse esa ficción, ya que la presencia en mi espíritu de una «vieja opinión: la de que hay un Dios que todo lo puede» (*vetus opinio, Deum esse qui potest omnia). Meditatio prima,* AT, VII, 21, 1-2, remite al problema, planteado por el nominalismo del siglo XIV, del alcance de la intervención divina en la mente humana y de su capacidad de engañarnos (ver Gregory). Confrontar el § 79 con lo que escribe Descartes: «*Ainsi donc celui qui feint un Dieu trompeur (is qui fingit Deum deceptorem), même le vrai Dieu, mais qui ni lui ni les autres, pour lesquels il fait cette supposition, ne connaissent pas encore assez distinctement, et qui ne* [*se*] *sert pas de cette fiction à mauvais dessein, pour tâcher de persuader aux autres quelque chose de faux touchant la divinité, mais seulement pour éclairer davantage l'entendement, et aussi afin de connaître lui-même, ou de donner à connaître aux autres plus clairement la nature de Dieu (sed solum ad intellectum magis illustrandum, aut etiam ad naturam Dei cognoscendam, aut aliis clarius ostendendam) celui-là dis-je, ne fait de mal afin qu'il ne vienne de bien, parce qu'il n'y a point du tout de malice en cela, mais il fait absolument du bien; et personne ne le peut reprendre, si ce n'est par calomnie*» (*Carta a Buitendijck,* ¿1643?, AT, IV, 62-64). La respuesta de Spinoza es clara: esa suposición es imposible porque tenemos de Dios un conocimiento como el que tenemos del triángulo.

81-83. Sobre la memoria como concatenación fortuita de las ideas, por contraposición con la concatenación propia del entendimiento, ver *Ét.*, II, 18 y esc. Para alcanzar el verdadero método, escribe Spinoza en la *Carta XXXVII,* es necesario distinguir entre el entendimiento y todas las ideas que dependen sólo de la memoria.

85. Al final del § 48, Spinoza dice que los escép-

ticos absolutos deben ser tenidos por «autómatas que carecen de alma»; no reconocen en sí ninguna potencia de conocimiento, de afirmación. La expresión que señala la pasividad total de un mecanismo sin vida propia evoca las ingeniosas maquinarias que deleitaban a las cortes europeas del siglo XVII y que tanto interesaron a Descartes. Aquí, por el contrario, «autómata espiritual» expresa la ausencia de determinación extrínseca y la potencia del entendimiento para producir sus ideas según un orden y una conexión que corresponden al orden y conexión de las cosas (ver § 99 y *Ét.*, II, 7). El «autómata espiritual» designa, en este sentido, «la nueva forma lógica de la idea, el nuevo contenido expresivo de la idea, y la unidad de esta forma y de este contenido» (Deleuze, 1975, p. 136, n. 33).

88-89. Es necesario distinguir entre «las ideas y la palabras con las que significamos»; «la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida sólo por los movimientos corpóreos, que de ningún modo envuelven el concepto del pensamiento» (*Ét.*, II, 49 esc.: G.II, 131, 31-32; 132, 19-20). Esto es reconocer, realmente, un abismo entre las palabras y el pensamiento (ver Gueroult, 1, p. 160; 2, pp. 373-374). Sin embargo, Spinoza no pensaba, como sostuvo Savan, que el lenguaje fuese radicalmente inadecuado para expresar el pensamiento filosófico y que, por consiguiente, ningún escrito pudiese ser la expresión directa de una verdad filosófica (ver la refutación de Parkinson a la tesis de Savan). Spinoza afirmó explícitamente que es posible que la imaginación concatene y conecte entre sí sus imágenes «con el mismo orden que sigue el entendimiento en sus demostraciones» (*Carta XVII:* G.IV, 77, 15-20). Gueroult piensa que, aun cuando se encuentra en un texto anterior a la conformación del pensamiento definitivo de Spinoza, la afirmación de que el orden de las palabras puede corresponder al pensamiento, tiene en

la *Ética,* en la teoría del paralelismo, algunos puntos de apoyo para una fundamentación no exenta, por cierto, de dificultades (2, pp. 572-577). Ver también en *Ét.,* III, *Definic. de los afectos,* XIX y XX, *Explicación,* una declaración de Spinoza sobre su modo de manejarse, en la reflexión filosófica, con respecto a las palabras del lenguaje usual.

92. Spinoza no ha llegado a la noción de *causa sui* con la que se abre la *Ética* (ver § 97, I). Sobre el alcance de esta distancia, ver Bernhardt, 1981, páginas 729-731.

95. En un tratado cuya preocupación primordial es la de mostrar el método para conocer la esencia íntima de las cosas particulares y en el que se afirma que «sobre todo es necesario que deduzcamos todas nuestras ideas de cosas físicas, o sea, de seres reales» (§ 99), Spinoza sólo da el ejemplo de la definición de una cosa abstracta, «que da lo mismo definir de una manera u otra»: la analogía geométrica es una exigencia que todavía no ha permitido encontrar «el camino por el que mejor se va al conocimiento verdadero de las cosas».

100-103. Spinoza está preocupado por el conocimiento de las esencias; éste sólo se alcanza por el conocimiento de las cosas fijas y eternas y de sus leyes: el conocimiento de la esencia de un cuerpo debe provenir del conocimiento de la Extensión, del movimiento y reposo, de sus leyes (ver *Ética,* II, Axioma y Lemas *post* prop. 13).

Pero es importante prestar atención a lo que Spinoza afirma sobre la necesidad de acudir a otros recursos para una buena utilización de los sentidos y para la realización de experiencias sistemáticas: esos recursos son necesarios para conocer «según cuáles leyes de las cosas eternas» están hechas las cosas singulares y para que se nos dé a conocer la esencia

íntima de las cosas. Ése es el campo para la experiencia; mucho más vasto, importante y necesario de lo que podría sugerir una lectura aislada de la *Carta X*. Lamentablemente, Spinoza no nos deja en su tratado ninguna indicación sobre esos recursos y sobre cómo ellos pueden determinar la cosa que nos interesa conocer.

104-105. En la edición de las *Opera posthuma*, el § 104 acaba así: «*Nam ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt*», es decir, si traducimos de la manera más literal posible: «En efecto, por ningún fundamento nuestros pensamientos pueden ser terminados». El § 105 comienza de este modo: «*Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo dirigat*», que hemos traducido: «Si, por tanto, queremos investigar la primera de todas las cosas, es necesario que haya un fundamento que dirija nuestros pensamientos en ese sentido». Gebhardt, al igual que varios traductores, ha visto una contradicción flagrante entre ambas frases. Para disolverla establece así el final del § 104: «*Nam ex nullo alio fundamento cogitationes nostrae determinari queunt*», a lo que corresponde nuestra traducción: «Pues nuestros pensamientos no pueden ser determinados por ningún otro fundamento». Gebhardt se basa en el texto de los *Nagelate Schriften*, traducción neerlandesa de las *Opera posthuma* realizada por Glazemaker (ver G.II, pp. 337 ss). La modificación de la edición de Gebhardt [añadidura de *alio* (otro) y cambio de *terminari* por *determinari*] se justifica por la suposición de que Glazemaker utilizó para su traducción tanto las *Opera posthuma* cuanto un manuscrito latino (ver *ibíd.*) de Spinoza (ver Appuhn, 1, p. 424).

107. Al final del *TRE*, comenta Appuhn, «no llegamos a un conocimiento suficientemente claro del

entendimiento humano y de su relación con los modos eternos; su poder de conocer está fuera de duda; sus errores son explicados con una precisión y una claridad que no pensamos que pueda ser superada; su esencia permanece incompletamente conocida. Spinoza se detiene antes de haber acabado el análisis que él ha reconocido como indispensable y que no era sino el primer momento de la investigación emprendida» (1, p. 171).

ADVERTENCIAS Y RECONOCIMIENTOS

Esta traducción del *Tractatus de Intellectus Emendatione* está hecha sobre el texto establecido en SPINOZA OPERA *im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt.* Para la división de los parágrafos hemos seguido, en cambio, la edición de Hermann Bruder (Leipzig, 1843-1846) porque permite un uso más cómodo. Para las notas de Spinoza, que van a pie de página, utilizamos números en lugar de las letras usadas en la edición latina.

Nos pareció que sería útil agregar algunos escritos relacionados con el contenido del *TRE* a los que remitimos en el comentario y de los que no se puede disponer fácilmente en castellano. Por eso hemos traducido, también de la edición de Gebhardt, las *Cartas* II, IX, X, XXX, XXXVII y LX de Spinoza y el Prefacio que L. Meyer escribió para los *Principios de la Filosofía de Descartes.*

A todo eso hemos añadido unas notas sobre la traducción y el comentario precedente, redactado a manera de notas, sobre la mayor parte de los parágrafos del *TRE.* Las primeras justifican algunas decisiones y aclaran el sentido de ciertos términos y expresiones. El comentario intenta facilitar la com-

prensión del *Tratado* y llevar la atención del lector hacia otros escritos de Spinoza.

Tanto en la traducción cuanto en las notas hemos hecho modificaciones considerables a la edición que de este trabajo hizo la Universidad Nacional de Colombia en 1984; el comentario es casi totalmente nuevo.

Sentimos no haber podido disponer de algunos valiosos trabajos más o menos recientes; entre ellos, la traducción de las obras de Spinoza realizada por Edwin Curley. La información acerca del coloquio de abril de 1986 sobre los primeros escritos de Spinoza (ver *Bulletin*, pp. 1-4) y de la edición del *CT* hecha por F. Mignini nos llegó cuando ya habíamos hecho la revisión y corrección de este trabajo. Lo mismo sucedió con el libro de Freddy Salazar, *Marx y Spinoza. Problemas del método y del conocimiento*, Medellín, 1986.

Agradecemos al Departamento de Filosofía y al Comité de Investigaciones de la Universidad del Valle el apoyo que nos dieron; a los profesores Víctor Florián, Magdalena Holguín y Rubén Sierra, de la Universidad Nacional de Colombia, su colaboración para la edición mencionada; a los profesores Jorge Aurelio Díaz, Adolfo León Gómez, Pierre-François Moreau y Ezequiel de Olaso, las observaciones y sugerencias.

Cali, enero de 1987.

BARUCH SPINOZA

TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

y del camino por el que mejor se va
al conocimiento verdadero de las cosas

ADVERTENCIA AL LECTOR *

Benévolo lector: el *Tratado de la reforma del entendimiento*, que aquí te entregamos inconcluso, fue escrito por su autor hace ya muchos años. Siempre tuvo la intención de acabarlo; pero, impedido por otros trabajos y, finalmente, arrebatado por la muerte, no pudo conducirlo al final deseado. Sin embargo, dado que contiene muchas cosas brillantes y útiles que, no lo dudamos, serán de no poco provecho para quien investiga sinceramente la verdad, no hemos querido privarte de ellas. Y para que no te resulte gravoso disimular las muchas oscuridades y hasta rudezas e imperfecciones que aquí y allá salen al paso, hemos querido advertirte que las encontrarás, para que no estés desprevenido. Adiós.

* La advertencia es del editor de las *Opera posthuma*.

TRATADO
DE LA **REFORMA** * DEL **ENTENDIMIENTO**

y del camino por el que mejor se va al conocimiento verdadero de las cosas

1. Después de que la experiencia me enseñó que todas las cosas que ocurren frecuentemente en la vida ordinaria son vanas y fútiles; cuando vi que todas las cosas de las que recelaba y las que temía no contenían en sí nada de bueno ni de malo sino en la medida en que el **ánimo** era movido por ellas, tomé al fin la decisión de investigar si existía algo que fuese un bien verdadero, capaz de comunicarse y que fuese el único que —desechados todos los demás— actuase sobre el ánimo; más aún: si existía algo con cuyo descubrimiento y adquisición yo gozara eternamente de continua y suprema alegría.

2. Digo que *tomé al fin la decisión:* en efecto, a primera vista parecía imprudente querer abandonar una cosa cierta por algo todavía incierto; naturalmente, veía las ventajas que se consiguen con el honor y la riqueza y que si quería entregarme seriamente a

* Para las palabras que figuran en negrita, ver las «Notas de traducción».

algo nuevo y distinto, quedaba obligado a no buscarlas; y me daba cuenta de que, si por acaso la felicidad suprema se fundaba en esas cosas, debería verme privado de ella; si, en cambio, no residía allí y yo me entregaba solamente a la búsqueda de tales ventajas, tampoco entonces gozaría de la felicidad suprema.

3. Me preocupaba entonces por saber si acaso era posible llegar a una disposición nueva de la vida o, por lo menos, a una certeza acerca de eso aunque el orden y la disposición habitual de mi vida no cambiaran. Lo intenté a menudo, en vano. En efecto, las cosas que de ordinario se dan en la vida y que los hombres, por cuanto se puede colegir de sus obras, estiman como el supremo bien se reducen a estas tres: riqueza, honor, **libido**. De tal manera ellas distraen el **Alma**, que de ningún modo puede pensar en algún otro bien.

4. En efecto, por lo que atañe a la libido, el ánimo queda tan arrebatado por ella como si descansara en algún bien y eso le impide al máximo pensar en otra cosa. Pero después de ese deleite sigue una extrema tristeza que, si bien no deja en suspenso al Alma, la perturba y la embota. También se distrae no poco el Alma al buscar con empeño los honores y la riqueza, sobre todo [1] cuando estas cosas son buscadas por sí mismas como si fueran el supremo bien.

5. Pero mucho más se distrae el Alma con el honor, puesto que se supone siempre que es de por sí un bien, como un fin último hacia el que todo se dirige. Además, en estas cosas no se da, como en la

[1] Habría sido posible explicar todo esto más amplia y distintamente, es decir, haciendo la distinción entre la riqueza que es buscada por sí misma, o en vista del honor, o de la libido, o de la salud y del crecimiento de las ciencias y las artes. Pero esto se reserva para su lugar, puesto que éste no es el oportuno para tratarlo tan cuidadosamente.

libido, el **arrepentimiento**. Por el contrario, cuanto más honor y riqueza se tiene, tanto mayor alegría y, por consiguiente, más y más somos incitados a aumentarlos. Y, si en alguna ocasión se nos frustra la esperanza, surge entonces una extrema tristeza. Por último, el honor es un gran obstáculo porque, para conseguirlo, hay que orientar la vida según lo entienden los hombres, es decir, hay que evitar lo que ordinariamente ellos evitan y buscar lo que ordinariamente buscan.

6. Al ver entonces que estas cosas obstaculizaban de tal modo mi entrega a una nueva disposición de la vida, más aún, al ver que se le oponían de tal manera que era necesario renunciar o a lo uno o a lo otro, quedaba obligado a tratar de descubrir qué me sería más útil. Como ya dije, parecía que quería abandonar un bien cierto por uno incierto. Pero, apenas lo pensé un poco, descubrí ante todo que, si desechadas estas cosas me entregaba a una nueva disposición, dejaría un bien incierto por su misma naturaleza, según lo podemos colegir claramente de lo dicho, por un bien incierto no en cuanto a su naturaleza (buscaba en efecto un bien fijo), sino en cuanto a su consecución.

7. Con una meditación asidua llegué a ver que, con tal de poder decidir a fondo, dejaba males ciertos por un bien cierto. Veía, pues, que me encontraba en el máximo peligro y me obligué a buscar el remedio, aunque incierto, con todas mis fuerzas, como un enfermo atacado por un mal mortal que, al prever una muerte segura si no se aplica un remedio, se ve obligado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea incierto, pues en él está puesta toda su esperanza. En cambio, todas aquellas cosas que el común de los hombres busca no sólo no aportan remedio alguno para la conservación de nuestro ser, sino que hasta la impiden y con frecuencia son causa de la

perdición de aquellos que las poseen [2] y siempre son causa de la perdición de aquellos que son poseídos por ellas.

8. Son muchos, en efecto, los ejemplos de aquellos que han sufrido la persecución hasta la muerte a causa de sus riquezas y también los de aquellos que, para obtener bienes, se expusieron a tantos peligros que al fin pagaron con la vida el precio de su necedad. Ni son menos los ejemplos de quienes padecieron miserablemente para conseguir el honor o para defenderlo. Y son innumerables los ejemplos de quienes apresuraron su propia muerte con la lascivia.

9. Se hacía entonces evidente que todos estos males nacían del hecho de que toda la felicidad o la infelicidad se fundan sólo en la cualidad del objeto al que adherimos con amor. De hecho, nunca surgirán peleas por lo que no se ama; si desaparece, no habrá tristeza; ni envidia si es poseído por otro; ningún temor, ningún odio y, para decirlo en una palabra, ninguna conmoción del ánimo. En cambio, todo eso sucede en el amor de las cosas que pueden desaparecer, como son todas aquéllas de las que hace poco hemos hablado.

10. Pero el amor hacia una cosa eterna e infinita alimenta al ánimo sólo con una alegría pura, exenta de toda tristeza. Eso es lo que hay que desear y buscar con todas las fuerzas. Sin embargo, no es a la ligera como he recurrido a estas palabras: *con tal de poder decidir seriamente.* Pues, si bien con el Alma pude percibir eso con toda claridad, no llegaba, sin embargo, a renunciar a toda avaricia, libido y gloria.

11. Pero veía que, mientras el Alma estaba dedicada a estos pensamientos, se mantenía desapegada

[2] Esto debe ser demostrado más cuidadosamente.

de estas cosas y pensaba seriamente en una nueva disposición. Esto me consoló mucho; de hecho, veía que aquellos males no eran de una índole tal que no pudieran ceder ante ningún remedio. Y, si bien al inicio estos intervalos eran raros y del todo breves, se hicieron más frecuentes y más largos a medida que el verdadero bien se me fue haciendo cada vez más conocido; sobre todo cuando vi que la obtención de dinero, la libido y la gloria sólo dañan cuando son buscadas por sí mismas y no como medios para algo distinto. Si son buscadas como medios, se darán con mesura y no dañarán; al contrario: serán muy aptas para conducir hacia el fin por el que son buscadas, como oportunamente mostraremos.

12. Aquí me limitaré a decir brevemente qué entiendo por verdadero bien y, al mismo tiempo, qué es el bien supremo. Para entenderlo rectamente hay que anotar que bien y mal se dicen sólo relativamente, de tal manera que una misma cosa puede ser llamada buena o mala según las relaciones diversas que se consideran; dígase lo mismo cuando se trata de lo perfecto y de lo imperfecto. En efecto, nada puede ser llamado perfecto o imperfecto si sólo se lo considera en su naturaleza misma, sobre todo una vez que lleguemos a comprender que cuanto acontece se realiza según un orden eterno y según leyes determinadas de la Naturaleza.

13. Pero, como la debilidad humana no aferra ese orden con el pensamiento y, sin embargo, el hombre concibe una naturaleza humana mucho más fuerte que la suya y no percibe obstáculos que impidan alcanzarla, es incitado a buscar los medios que lo conduzcan a tal perfección. Todo aquello que puede ser un medio para llegar a eso es llamado bien verdadero y el supremo bien consiste en llegar a gozar de tal naturaleza, si es posible, en la compañía de otros individuos. A su tiempo mostraremos cuál es

esa naturaleza; haremos ver que es [3] el conocimiento de la unión que el Alma tiene con toda la naturaleza.

14. He ahí, pues, el fin que me propongo: alcanzar tal naturaleza y esforzarme para que muchos la adquieran junto conmigo; es decir, que también forma parte de mi felicidad entregarme a que muchos conozcan lo mismo que yo, para que el entendimiento y el deseo de ellos coincida plenamente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que así suceda [4] sólo es necesario conocer de la Naturaleza lo que basta para alcanzar tal naturaleza; después, formar una sociedad tal como debe ser deseada para que el mayor número posible alcance el fin de la manera más fácil y segura.

15. Además, habrá que dedicarse a la Filosofía Moral como así también a la Ciencia de la Educación de los niños y, dado que la salud es un medio no menospreciable para alcanzar este fin, habrá que organizar toda la Medicina, y de ningún modo se deberá despreciar la Mecánica, ya que muchas cosas que son difíciles se hacen fáciles con el arte y con él podemos ganar mucho tiempo y comodidad en la vida.

16. Pero ante todo es necesario encontrar por la vía de la reflexión el modo de curar el entendimiento y de purificarlo, por cuanto es posible al principio, para que conozca las cosas fácilmente, sin error y lo mejor posible. Y a partir de esto cualquiera podrá ver que quiero dirigir todas las ciencias hacia un solo fin [5] y objetivo, a saber, alcanzar esa suprema per-

---

[3] Esto será explicado más ampliamente en su debido lugar.

[4] Hay que anotar que aquí me limito a enumerar las ciencias que son necesarias para nuestro objetivo y que no tengo en cuenta su encadenamiento.

[5] Las ciencias tienen un fin único hacia el cual todas deben ser dirigidas.

fección humana de la cual hemos hablado; así, todo aquello que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin deberá ser desechado como inútil, o sea, para decirlo brevemente, todas nuestras operaciones, al igual que todos nuestros pensamientos, deben ser dirigidas hacia este fin.

17. Sin embargo, puesto que es necesario vivir mientras nos ocupamos solícitos en conseguirlo y nos dedicamos a dirigir el entendimiento hacia el recto camino, nos vemos ante todo en la necesidad de dar por buenas algunas reglas de vida. Son éstas:

I. . Hablar según la capacidad de la gente común y hacer todo aquello que en nada impide que alcancemos nuestro fin. De eso podemos obtener, por cierto, no poca ganancia si, por cuanto es posible, condescendemos con las capacidades ordinarias. Añadamos que de ese modo estarán bien dispuestos para escuchar la verdad.

II. Del placer, gozar lo suficiente como para conservar la salud.

III. Por último, buscar el dinero o cualquier otra cosa tanto cuanto basta para la vida y para conservar la salud como también para imitar las costumbres sociales que no se oponen a nuestro fin.

18. Una vez establecidas estas reglas, me dedicaré a lo que hay que hacer ante todo, es decir, a reformar el entendimiento y a hacerlo apto para conocer las cosas como es debido para alcanzar nuestro fin. Para hacer esto, el orden natural exige que aquí pasemos revista a todos los modos de percepción que hasta ahora usé para afirmar o negar algo con certeza, con el fin de elegir el mejor de todos y, al mismo tiempo, comenzar a conocer mis fuerzas y mi naturaleza, que deseo llevar a su perfección.

19. Si considero cuidadosamente, todos estos modos pueden muy bien ser reducidos a cuatro:

I. Hay una percepción que adquirimos por el oído o por algún signo considerado convencional.

II. Hay una percepción que adquirimos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el entendimiento. Se la llama así sólo porque acontece fortuitamente y porque no tenemos ninguna otra que se le oponga; por eso permanece en nosotros como algo firme.

III. Hay una percepción en la que la esencia de una cosa se concluye a partir de otra cosa, pero no adecuadamente; esto sucede [6] cuando colegimos la causa a partir de algún efecto o cuando se concluye a partir de algo universal que siempre está acompañado por cierta propiedad.

IV. Finalmente, hay una percepción en la que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima.

20. Ilustraré todo esto con ejemplos. Sólo por haberlo oído sé el día de mi nacimiento, y que he tenido tales padres y otras cosas parecidas de las cuales nunca he dudado. Por experiencia vaga sé que moriré: lo afirmo, en efecto, porque he visto morir a otros semejantes a mí, aunque ni todos hayan vivido el mismo espacio de tiempo, ni todos hayan muerto de la misma enfermedad. Además, también sé por experiencia vaga que el aceite es un alimento para

---

[6] En este caso, no conocemos nada de la causa fuera de lo que consideramos en el efecto: esto se ve suficientemente por el hecho de que la causa, entonces, no se designa sino por los términos más generales, así como *se da por lo tanto algo, se da por lo tanto alguna potencia*, etc. O también por el hecho de que se le designe de una manera negativa, *por lo tanto no es eso, o aquello*, etc. En el segundo caso, algo es atribuido a la causa en virtud del efecto, que se concibe claramente, como lo mostraremos en el ejemplo; sin embargo, no se afirman sino propiedades y no la esencia particular de la cosa.

nutrir la llama y que el agua es apta para extinguirla; sé también que el perro es un animal que ladra y el hombre un animal racional, y así he aprendido casi todo lo que tiene que ver con lo habitual de la vida.

21. En cambio, concluimos una cosa de otra de la siguiente manera: cuando percibimos claramente que sentimos tal cuerpo y ningún otro, de allí concluimos claramente que el alma está unida [7] al cuerpo y que esta unión es la causa de tal sensación; pero [8] en qué consisten esta sensación y esta unión es algo que no podemos conocer absolutamente por este camino. Asimismo, cuando conozco la naturaleza de la visión y, al mismo tiempo, que tiene una propiedad tal que una sola y misma cosa nos parece más pequeña cuando la vemos a una gran distancia que cuando la miramos de cerca, concluimos que el Sol es más grande de lo que parece y otras cosas similares.

22. Finalmente, la cosa es percibida por su sola esencia cuando, por el hecho de conocer algo, sé lo que es conocer algo o cuando, por el hecho de conocer la esencia del alma, sé que está unida al cuerpo. Por el mismo conocimiento sabemos que dos y tres

---

[7] En este ejemplo se puede ver claramente lo que acabo de señalar. En efecto, por esta unión no conocemos sino la sensación misma, es decir, el efecto a partir del cual concluimos la causa de la que nada conocemos.

[8] Tal conclusión, aunque cierta, no es suficientemente segura sino para quienes proceden con suma cautela. En efecto, a menos que sean sumamente cautelosos, caerán inmediatamente en el error. Porque, al concebir las cosas tan abstractamente y no por su verdadera esencia, inmediatamente son confundidos por la imaginación. En efecto, los hombres imaginan que es múltiple lo que es en sí uno. Porque sucede que a las cosas que conciben abstractamente, por separado y confusamente, les imponen nombres que utilizan para designar otras más familiares; y así acaban por imaginar aquellas cosas como las otras a las que inicialmente aplicaron tales nombres.

son cinco y que dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí, etc. Sin embargo, las cosas que he podido conocer hasta ahora con tal conocimiento son muy pocas.

23. Pero, para que se entienda mejor lo que precede, usaré un solo ejemplo, a saber: dados tres números, se busca un cuarto que sea al tercero lo que el segundo es al primero. Los negociantes suelen decir que saben lo que hay que hacer para encontrar el cuarto, sin duda porque no se les ha olvidado aún aquella operación que, desprovista de toda demostración, oyeron de sus maestros. Otros, en cambio, a partir de la experiencia de cosas simples sacan un axioma universal; así, cuando el cuarto número es evidente por sí mismo, como es el caso de 2, 4, 3, 6, al hacer la experiencia de que multiplicando el segundo por el tercero y dividido después el producto por el primero se obtiene el cociente 6. Y, al ver que se produce el mismo número que, sin esta operación, ya sabían que era proporcional, de allí concluyen que la operación es buena para encontrar siempre el cuarto número proporcional.

24. Pero los matemáticos, en virtud de la demostración de la proposición 19, libro VII de Euclides, saben cuáles números son proporcionales entre sí; lo saben por la naturaleza de la proporción y de la propiedad de la misma, por la cual el número que se obtiene como producto del primero y el cuarto es igual al número que resulta de multiplicar el segundo por el tercero. Sin embargo, no ven la proporcionalidad adecuada de dichos números y, si la ven, no es en virtud de aquella proposición, sino intuitivamente, sin realizar ninguna operación.

25. Para elegir el mejor de entre estos modos de percepción se requiere que enumeremos brevemente

los medios necesarios para alcanzar nuestro fin. Son éstos:

I. Conocer exactamente nuestra naturaleza, que deseamos llevar a su perfección y, al mismo tiempo, conocer la naturaleza de las cosas en cuanto es necesario.

II. Para colegir desde allí rectamente las diferencias, conveniencias y oposiciones.

III. Para concebir rectamente qué es lo que pueden sobrellevar y qué no.

IV. Para comparar eso con la naturaleza y la potencia del hombre. De todo esto se verá fácilmente cuál es la suprema perfección a la que el hombre es capaz de llegar.

26. Una vez hechas estas consideraciones, veamos cuál es el modo de percepción que hemos de elegir. En cuanto al primero, es evidente que por el oído —además de tratarse de una cosa sumamente incierta— no percibimos la esencia de la cosa, según lo muestra nuestro ejemplo; y como la existencia singular de una cosa cualquiera no es conocida sino en la medida en que conocemos su esencia, así como se verá posteriormente, de aquí concluimos claramente que toda certeza adquirida por el oído debe ser excluida en las ciencias. En efecto, nadie podría ser afectado jamás por el mero hecho de oír, si no se anticipase el propio entendimiento.

27 [9]. En cuanto al segundo, tampoco se puede decir que tenga idea de la proporción que busca. Además de tratarse de algo demasiado incierto e inacabado, nadie percibirá jamás de este modo en las cosas naturales sino los accidentes, que nunca se conocen claramente sin un conocimiento previo de

[9] Aquí me ocuparé un poco más de la experiencia y examinaré el método de los empíricos y de los nuevos filósofos.

las esencias. Por consiguiente, también este modo debe ser desechado.

28. En cuanto al tercer modo, en cambio, hay que decir que en cierta manera poseemos en él la idea de una cosa y también que concluimos sin riesgo de error. Sin embargo, de por sí no es el medio para alcanzar la perfección.

29. Sólo el cuarto modo capta la esencia adecuada de una cosa y sin riesgo de error. Por consiguiente, es el que debe ser utilizado sobre todo. Entonces, lo que procuraremos explicar es cómo se debe recurrir a él para llegar a conocer con tal conocimiento las cosas desconocidas y, al mismo tiempo, para hacerlo de la manera más directa.

30. Ya que sabemos cuál es el modo de conocimiento que nos es necesario, es preciso indicar el camino y el método por donde conoceremos con tal modo de conocimiento las cosas que debemos conocer. Para esto, hay que advertir, en primer lugar, que no habrá aquí una indagación al infinito; o sea, que, para encontrar el mejor método para investigar lo verdadero, no es necesario otro método para investigar el método de investigar lo verdadero; ni es necesario un tercer método para investigar el segundo, y así al infinito. En efecto, de proceder así, no se llegaría nunca al conocimiento de lo verdadero, ni se lograría conocimiento alguno. Pasa aquí lo mismo que con los instrumentos corpóreos; con respecto a ellos, sería posible argumentar de la misma manera. En efecto, para forjar el hierro es necesario un martillo, y para tener un martillo hay que hacerlo; para esto son necesarios otro martillo y otros instrumentos; para tenerlos, serán necesarios otros instrumentos, y así al infinito. De esta manera, cualquiera intentaría vanamente probar que los hombres no tienen ningún poder de forjar el hierro.

31. Pero los hombres, inicialmente, pudieron hacer algunas cosas muy fáciles con instrumentos no fabricados, aunque trabajosa e imperfectamente; una vez hechas éstas, hicieron otras más difíciles con menor trabajo y más perfectamente; y así, gradualmente, avanzaron desde los trabajos más simples a los instrumentos y desde los instrumentos a otros trabajos y a otros instrumentos, hasta llegar a realizar tantas y tan difíciles cosas con poco trabajo. Así también el entendimiento [10]: con su potencia nativa se forja unos instrumentos intelectuales con los cuales adquiere otras fuerzas para realizar otras obras [11] intelectuales y, gracias a éstas, otros instrumentos, o sea, el poder de avanzar en la búsqueda. Así sigue adelante paso a paso hasta alcanzar la cúspide de la sabiduría.

32. Será fácil ver que las cosas son así para el entendimiento, con tal que se comprenda en qué consiste el método para investigar lo verdadero y cuáles son esos instrumentos innatos, los únicos que le son necesarios para componer otros y así avanzar. Para mostrarlo procederé como sigue.

33. La idea [12] verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto de **aquello** de lo que ella es la idea; una cosa es el círculo, otra la idea del círculo. Porque la idea del círculo no es algo que tenga una periferia y un centro como el círculo, ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo. Y, como es algo dis-

---

[10] Por poder nativo entiendo aquello que en nosotros no es causado por causas externas, cosa que explicaremos más tarde en mi Filosofía.

[11] Aquí se llaman obras: lo que son será explicado en mi Filosofía.

[12] Es de anotar que aquí nos preocupamos no sólo por mostrar lo que acabo de decir, sino también que hemos procedido rectamente hasta aquí y, al mismo tiempo, otras cosas que es muy necesario saber.

tinto de aquello de lo que ella es idea, será también, por sí misma, algo inteligible. O sea, la idea, en tanto esencia formal, puede ser el objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta otra esencia objetiva, considerada en sí misma, será también algo real e inteligible y así indefinidamente.

34. Pedro, por ejemplo, es algo real: la verdadera idea de Pedro es la esencia objetiva de Pedro, algo real en sí y algo enteramente distinto de Pedro mismo. Al ser la idea de Pedro algo real, que tiene su esencia peculiar, será también algo inteligible, es decir, objeto de otra idea que tendrá, en sí, objetivamente, todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente y, a su vez, esta idea, que es la idea de la idea de Pedro, tiene por su parte su esencia que también puede ser objeto de otra idea, y así indefinidamente. Esto lo puede comprobar cada uno al saber que sabe qué es Pedro y que también sabe que sabe y, además, sabe que sabe lo que sabe, etc. Por lo cual, es evidente que para conocer la esencia de Pedro no es necesario conocer la idea misma de Pedro, y mucho menos la idea de la idea de Pedro. Esto es lo mismo que si dijera que para saber no me es necesario saber que sé y menos aún saber que sé que sé. No lo necesito más de lo que necesito conocer la esencia [13] del círculo para conocer la esencia del triángulo. Es lo contrario lo que se da en estas ideas, pues, para saber que sé, antes debo necesariamente saber.

35. De aquí es evidente que la certeza no es sino la esencia objetiva misma; es decir, el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma. De

---

[13] Hay que anotar que aquí no indagamos cómo es innata en nosotros la primera esencia objetiva, ya que esto pertenece a la investigación de la naturaleza, donde será más ampliamente explicado y, al mismo tiempo, se mostrará que fuera de la idea no se da afirmación ni negación ni voluntad alguna.

donde a su vez resulta evidente que para la certeza de la verdad no es necesario ningún otro signo distinto del poseer la idea verdadera puesto que, como lo hemos mostrado, para saber no es necesario saber que sé. De aquí que, a su vez, es evidente que nadie puede saber lo que es la suprema certeza, si no posee la idea adecuada o la esencia objetiva de alguna cosa, ya que certeza y esencia objetiva son una misma cosa.

36. Como, por tanto, la verdad no requiere ningún signo sino que basta con poseer las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas, para disipar toda duda, se sigue que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas, sino que el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o las ideas (todo esto significa lo mismo), son buscadas en el orden debido [14].

37. De nuevo: el método necesariamente debe hablar del razonamiento o del acto de conocer; es decir, el método no es el mismo razonar para conocer las causas de las cosas, ni mucho menos el conocer las causas de las cosas, sino que es conocer qué es la idea verdadera distinguiéndola de las demás percepciones e indagando su naturaleza para que reconozcamos nuestro poder de conocer y sujetemos así nuestra Alma para que conozca según esta norma todo lo que ha de ser conocido, dándole, a modo de ayuda, reglas seguras y procurando también que el Alma no se fatigue en búsquedas inútiles.

38. De donde se sigue que el Método no es sino el conocimiento reflexivo o la idea de la idea. Y, puesto que no hay idea de una idea sin que pre-

[14] Qué es buscar en el alma, se explica en mi Filosofía.

viamente se dé una idea, no habrá, por lo tanto, método sin que primero se dé una idea. De ahí que el buen método será el que muestra cómo el Alma ha de ser dirigida según la norma de una idea verdadera dada. Mas, como la relación que se da entre dos ideas es la misma que la que se da entre las esencias formales de estas ideas, de allí se sigue que el conocimiento reflexivo de la idea del Ser perfectísimo será superior al conocimiento reflexivo de las demás ideas; o sea, el Método más perfecto será el que muestre cómo el Alma debe ser dirigida según la norma de la idea dada del Ser perfectísimo.

39. De todo esto se entiende fácilmente cómo el Alma, al conocer muchas cosas, adquiere al mismo tiempo otros instrumentos con los cuales avanza más fácilmente en el conocimiento. En efecto, según se puede concluir de todo lo dicho, debe existir ante todo en nosotros, como instrumento innato, la idea verdadera por cuyo conocimiento se conozca al mismo tiempo la diferencia que existe entre tal percepción y todas las demás. En eso consiste una parte del método. Y como resulta de por sí que el Alma tanto mejor se conoce cuanto más cosas conoce de la Naturaleza, se hace evidente que esta parte del Método será tanto más perfecta cuantas más cosas conozca el Alma y que será perfectísima cuando el Alma se aplica al conocimiento del Ser más perfecto o reflexiona sobre ese conocimiento.

40. Además, cuanto más cosas conoce el Alma, tanto mejor conoce sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor conoce sus propias fuerzas, tanto más fácilmente puede dirigirse a sí misma y proponerse reglas; y cuanto mejor conoce el orden de la Naturaleza, tanto más fácilmente puede evitarse búsquedas inútiles. Y en eso consiste todo el Método, según dijimos.

41. Añádase que con la idea sucede objetivamente lo que sucede realmente con aquéllo de lo que ella es la idea. Por lo tanto, si se diera en la Naturaleza algo que no tuviese ninguna comunicación con otras cosas, y si de ello se diera también una esencia objetiva, que debería convenir totalmente con la esencia formal, no tendría tampoco [15] ninguna comunicación con otras ideas, es decir, nada podríamos concluir de ella. Por el contrario, las cosas que tienen comunicación con otras, como son todas las que existen en la naturaleza, serán conocidas y sus esencias objetivas también, es decir, de ellas se deducirán otras ideas que, a su vez, se comunicarán con otras, y así aumentarán los instrumentos para avanzar. Era lo que intentábamos demostrar.

42. Además, de lo último que dijimos, o sea, que la idea debe convenir totalmente con su esencia formal, resulta a su vez evidente que, para que nuestra Alma reproduzca por completo el **modelo** de la Naturaleza, debe hacer proceder todas sus ideas de aquella que reproduce el origen y la fuente de toda la Naturaleza para que ella sea también la fuente de las demás ideas.

43. Tal vez aquí alguien se admire de que, después de haber dicho que el buen Método es el que pone de manifiesto cómo el Alma debe ser dirigida según la norma de la idea verdadera dada, lo probemos con el razonamiento. Esto parece indicar que no es algo de por sí evidente. Y se puede entonces preguntar si es que acaso razonamos bien. Si razonamos bien, tenemos que partir de la idea dada y, como el comenzar desde la idea dada necesita una demostración, deberíamos a la vez probar nuestro razona-

[15] Tener comunicación con otras cosas es ser producido por otras, o producir otras.

miento y, entonces de nuevo, probar esta nueva prueba, y así al infinito.

44. Pero a esto respondo que si alguien por acaso hubiese procedido en la investigación de la Naturaleza segun vimos, es decir, por la adquisición de otras ideas en el orden debido según la norma de la idea verdadera dada, jamás habría dudado de su verdad [16], por el hecho de que la verdad, según lo hemos mostrado, se hace de por sí evidente y también todo habría afluido hacia él espontáneamente. Pero, dado que esto nunca o rara vez sucede, me vi obligado a presentar así todo aquello, para que lo que no podemos obtener por acaso lo adquiramos, sin embargo, con un orden premeditado y, al mismo tiempo, para que se hiciese evidente que para probar la verdad y el buen razonamiento no necesitamos más instrumentos que la verdad y el buen razonamiento. En efecto, probé el buen razonamiento e intento seguir probándolo con el buen razonar.

45. Añádase que, de esta manera, los hombres se acostumbran a las meditaciones interiores. La razón por la cual rara vez se procede con el debido orden en la investigación de la Naturaleza radica en los prejuicios, cuyas causas explicaremos después en nuestra Filosofía. Además, porque es necesaria una grande y cuidadosa distinción, según demostraremos después; y eso es muy trabajoso. Finalmente, se debe al estado de las cuestiones humanas, que, según hemos visto, es profundamente cambiante. Y hay también otras razones de las que no nos ocupamos.

46. Si alguien llega a preguntar por qué, en primer lugar, he presentado las verdades de la Naturaleza en este orden, siendo que la verdad se muestra a sí misma, le respondo y al mismo tiempo lo

[16] Así como aquí nosotros no dudamos de nuestra verdad.

exhorto a que no esté dispuesto a rechazar como falsas las proposiciones aparentemente contradictorias que puedan salirle al encuentro aquí y allá; por el contrario, que antes se digne considerar el orden con el que las probamos y entonces se convencerá de que hemos alcanzado lo verdadero. Ésta ha sido la causa por la cual he anticipado esto.

47. Si después, por acaso, algún escéptico permaneciera en la duda acerca de la primera verdad misma y de todo lo que deduzcamos según la norma de la primera, o realmente hablaría contra su conciencia o tendríamos que confesar que se dan hombres totalmente ciegos también de ánimo desde el nacimiento, o a causa de los prejuicios, es decir, de algún suceso exterior. En efecto, ni se sienten a sí mismos. Si afirman algo o si dudan, no saben que dudan ni que afirman: dicen que nada saben; y hasta dicen que ignoran esto mismo, es decir, que nada saben. Tampoco esto lo dicen absolutamente, pues tienen miedo de declarar que existen, mientras que nada saben. Hasta tal punto que deben enmudecer para no suponer algo que huela a verdad.

48. En pocas palabras, con ellos no hay que hablar de las ciencias, pues en lo que se refiere al ejercicio de la vida o al trato social, la necesidad los obligó a dar por supuesto que existen, que buscan lo que les es útil y a afirmar y negar muchas cosas cuando juran. Porque, si se les demuestra algo, no saben si la argumentación prueba o si es deficiente. Si niegan, conceden u objetan, ignoran que niegan, conceden y objetan. Y de tal modo que deben ser tenidos por autómatas que carecen de alma.

49. Retomemos ya nuestro propósito. Hasta aquí tuvimos, en primer lugar, un fin hacia el cual queremos dirigir todos nuestros pensamientos. En segundo lugar, llegamos a conocer cuál es la percep-

ción más perfecta, con cuyo auxilio podemos llegar a nuestra perfección. En tercer lugar, conocimos cuál es el primer camino en el que debe entrar el Alma para comenzar bien, a saber, que según la norma de una idea verdadera dada cualquiera, emprenda activamente la búsqueda con leyes determinadas. Para hacerlo rectamente, éste es el Método que debe prevalecer: ante todo, distinguir la idea verdadera de todas las demás percepciones y apartar de éstas el Alma. En segundo lugar, establecer reglas para llegar a conocer, según la norma, las cosas desconocidas. En tercer lugar, determinar un orden, para no fatigarse en búsquedas inútiles. Después de haber llegado al conocimiento de este Método vimos, en cuarto lugar, que este Método sería del todo perfecto si tuviésemos la idea de Ser más perfecto. De donde se sigue que desde el principio habrá que estar sumamente atentos para llegar lo más pronto posible al conocimiento de tal Ser.

50. Comencemos, pues, por la primera parte del Método, que consiste, según dijimos, en distinguir y separar la idea verdadera de las demás percepciones y en tener a raya al Alma para que no confunda las falsas, las figuradas y las dudosas con las verdaderas. Esto es lo que, de algún modo, tenemos la intención de explicar aquí ampliamente con el fin de demorar a los lectores en el pensamiento de una cosa tan necesaria, y también porque son muchos los que dudan de las ideas verdaderas, porque no prestan atención a la distinción que se da entre la percepción verdadera y todas las otras. De tal modo que se parecen a hombres que, mientras estaban despiertos, no dudaban de que estaban despiertos; pero hasta de estar despiertos dudaron después de que una vez en sueños, como sucede a menudo, tuvieron la certeza de estar despiertos, cosa que luego descubrieron que era falsa. Esto sucede porque nunca distinguieron el sueño de la vigilia

51. Advierto, sin embargo, que aquí no explicaré la esencia de cada una de las percepciones por su causa próxima, porque esto pertenece a la Filosofía, sino que sólo expondré lo que el Método exige, esto es, a qué se refieren la percepción figurada, la falsa y la dudosa y de qué manera nos libraremos de cada una. Que nuestra primera investigación sea, pues, la idea figurada.

52. Como toda percepción es o de una cosa considerada como existente o de la sola esencia y como las ficciones más frecuentes se dan acerca de cosas consideradas como existentes, hablaré primero de éstas, es decir, del caso en que uno sólo se figura la existencia y en que la cosa que con tal acto uno se figura es conocida o se supone conocida. Por ejemplo, me figuro que Pedro, a quien conozco, va a la casa, viene a visitarme y [17] cosas similares. Pregunto aquí a qué se refiere tal idea. Veo que se refiere solamente a cosas posibles, no a cosas necesarias ni a cosas imposibles.

53. Llamo imposible a una cosa si la existencia de su naturaleza implica contradicción; necesaria, si la inexistencia de su naturaleza implica contradicción; es posible, si su existencia, por su naturaleza misma, no implica contradicción tanto con respecto a su existencia como a la no existencia, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir dependen de causas que nos son desconocidas mientras nos figuramos su existencia. Por consiguiente, si su necesidad o imposibilidad, que dependen de causas externas, fuesen conocidas por nosotros, nada podríamos figurarnos en torno a ella.

---

[17] Ver más abajo lo que señalaremos acerca de las hipótesis que nos son claramente conocidas; pero la ficción consiste en decir que existen como tales en los cuerpos celestes.

54. De donde se sigue que, si se da algún Dios o algún ser omnisciente, no puede figurarse absolutamente nada. En efecto, por cuanto se refiere a nosotros, al [18] reconocer que existo, no puedo figurarme que existo o que no existo; tampoco puedo figurarme un elefante que pasa por el ojo de una aguja, ni puedo, una vez [19] conocida la naturaleza de Dios, figurarme que existe o que no existe. Lo mismo se ha de pensar de la quimera cuya naturaleza implica (que es contradictorio) el existir. De todo esto se sigue lo que ya dije, o sea, que la ficción de la que aquí hablamos no se da con respecto a las verdades eternas [20]. Enseguida mostraré también que acerca de las verdades eternas no se da ninguna ficción.

55. Pero, antes de seguir adelante, hay que señalar aquí, de paso, que la diferencia que existe entre la esencia de una cosa y la esencia de otra es la misma que existe entre la actualidad o la existencia de la misma cosa y la actualidad o la existencia de otra cosa. De tal modo que, si, por ejemplo, quisiéramos concebir la existencia de Adán sólo por la existencia en general, sería lo mismo que si para concebir la esencia prestásemos atención a la naturaleza del ser y definiésemos finalmente a Adán como un ser. Así, cuanto más en general se concibe la existencia, tanto más confusamente también se la concibe y tanto más

---

[18] Ya que la cosa, con tal de que sea conocida, se manifiesta ella misma, sólo necesitamos de un ejemplo sin otra demostración. Lo mismo sucede con su contradictoria: para que parezca falsa, basta con considerarla, como de inmediato aparecerá cuando hablemos de la ficción de la esencia.

[19] Hay que observar que, aunque muchos dicen que dudan de si existe Dios, no retienen de él mismo sino el nombre, o se figuran algo a lo que llaman Dios: eso no concuerda con la naturaleza de Dios, según mostraré en su lugar.

[20] Por verdad eterna entiendo una proposición que, si es afirmativa, nunca podrá ser negativa. Así, *Dios es* es una verdad primera y eterna, pero no lo es *Adán piensa. La quimera no es* es una verdad eterna, pero no lo es *Adán no piensa.*

fácilmente puede uno figurársela con respecto a cada cosa. Por el contrario, cuanto más particularmente se la concibe, tanto más claramente se la conoce y tanto más difícilmente uno se la figura, aunque no se preste atención al orden de la Naturaleza, con respecto a algo que no sea la cosa misma. Esto es digno de ser tenido en cuenta.

56. Ahora corresponde considerar aquí las cosas que comúnmente se dice que nos figuramos, aunque sepamos claramente que la cosa no es como nos la figuramos. Por ejemplo, aunque sé que la tierra es redonda, nada me impide, sin embargo, decirle a alguien que es medio globo y como media naranja en un plato o que el Sol se mueve alrededor de la Tierra y otras cosas por el estilo. Si prestamos atención a todo esto, no veremos nada que no concuerde con lo que ya hemos dicho, con tal que previamente advirtamos que alguna vez pudimos errar y que hemos llegado a darnos cuenta de nuestros errores; además, que podemos figurarnos o, por lo menos, podemos suponer que otros hombres están en el mismo error o que pueden ir a dar en el mismo en el que hasta hace poco incurrimos. Esto, digo, nos lo podemos figurar mientras no vemos ninguna imposibilidad y ninguna necesidad. Por lo tanto, cuando le digo a alguien que la Tierra no es redonda, etc., no hago otra cosa sino traer a la memoria el error en que tal vez estuve o en el que pude caer y luego me figuro, o considero, que aquel a quien se lo digo todavía está en el mismo error o puede incurrir en él. Esto, como dije, me lo figuro mientras no veo ninguna imposibilidad y ninguna necesidad; si, por el contrario, hubiese conocido la necesidad, no habría podido figurarme absolutamente nada y sólo se debería haber dicho que yo había producido algo.

57. Nos quedan por señalar las suposiciones que se hacen en las discusiones; lo que, a veces, hasta

acontece con respecto a cosas imposibles. Por ejemplo, cuando decimos: supongamos que esta vela que arde ya no arde, o supongamos que arde en algún espacio imaginario, o sea, donde no hay cuerpos. A veces se hacen suposiciones semejantes aunque se entienda claramente que esto último es imposible; pero, cuando esto sucede, en verdad uno no se figura absolutamente nada. En efecto, en el primer caso no se ha hecho sino [21] traer a la memoria otra vela que no arde (o concebir a esta misma sin llama) y lo que pienso de aquella vela lo entiendo también de ésta, mientras no presto atención a la llama. En el segundo caso, no se hace sino abstraer los pensamientos de los cuerpos circundantes, para que el Alma se dirija a la sola contemplación de la vela considerada en sí misma, y concluyo luego que la vela no encierra una causa de su propia destrucción. De tal modo que si no existiesen cuerpos circundantes, esta vela y también la llama permanecerían inmutables, u otras cosas similares. Aquí, por consiguiente, no se da ficción alguna; sólo [22] puras y simples afirmaciones.

58. Pasemos ahora a las ficciones que se refieren a las esencias solas, o a las esencias dotadas al

---

[21] Más abajo, cuando hablemos de la ficción que se refiere a las esencias, aparecerá claramente que la ficción nunca hace ni ofrece al Alma algo nuevo; sólo trae a la memoria las cosas que están en el cerebro o en la imaginación y el Alma considera todo a la vez de manera confusa. Por ejemplo, se recuerdan un hablar y un árbol; y, al atender confusamente el Alma a todo sin distinguir, considera que el árbol habla. También sucede así con la existencia, sobre todo, como dijimos, cuando se la concibe tan generalmente como el ser, ya que entonces se aplica fácilmente a cuantas cosas acuden simultáneamente a la memoria. Esto es muy digno de ser señalado.

[22] Lo mismo se ha de entender de las hipótesis que se hacen para explicar ciertos movimientos que coinciden con fenómenos celestes, aunque, si ellas se aplican a los movimientos celestes, se concluye una naturaleza de los cielos que, sin embargo, puede ser distinta, especialmente si para explicar tales movimientos pueden ser concebidas muchas otras causas.

mismo tiempo de alguna actualidad o existencia. Acerca de ellas, lo que sobre todo hay que considerar es que cuanto menos conoce el Alma y, sin embargo, más cosas percibe, tanta mayor capacidad tiene de figurarse algo; y cuantas más cosas conoce, tanto más disminuye esta capacidad. Por ejemplo, y según vimos más arriba, así como mientras pensamos no podemos figurarnos que pensamos y que no pensamos, así tampoco podemos figurarnos una mosca infinita una vez que hemos conocido la naturaleza del cuerpo; o bien, después de que hemos conocido la naturaleza [23] del alma, no podemos figurarnos que es cuadrada, aunque podemos enunciar todo esto con palabras. Pero, como dijimos, cuanto menos conocen los hombres la Naturaleza, tanto más fácilmente pueden figurarse muchas cosas; por ejemplo, que los árboles hablan, que los hombres se transforman de repente en piedras o en fuentes, que en los espejos aparecen fantasmas, que la nada se hace algo, que hasta los dioses se transforman en bestias y en hombres, e infinitas otras cosas de tal género.

59. Alguien creerá tal vez que es la ficción, y no el conocimiento, lo que determina el alcance de la ficción; es decir, por haberme figurado algo y por haber decidido afirmar, en virtud de cierta libertad, que eso existe así en la realidad, resulta que, en adelante, no podemos pensarlo de otro modo. Por ejemplo, después de que me he figurado (para hablar como ellos) tal naturaleza del cuerpo y que, en virtud de mi libertad, he querido persuadirme de que existe

[23] Sucede a menudo que un hombre trae a su memoria esta palabra *alma* y al mismo tiempo se figura alguna imagen corpórea. Ahora, como estas dos palabras son representadas al mismo tiempo, cree fácilmente que imagina y se figura el alma corpórea porque no distingue el nombre de la cosa misma. Pido aquí que los lectores no se apresuren a refutar lo que digo. No lo harán, espero, con tal que consideren con esmero al mismo tiempo los ejemplos y lo que va a seguir.

realmente así, ya no me es posible figurarme, por ejemplo, una mosca infinita, y, después de que me he figurado la esencia del alma, ya no la puedo hacer cuadrada.

60. Pero hemos de examinar todo esto. En primer lugar, o niegan o conceden que podemos conocer algo. Si conceden, también se deberá decir necesariamente del acto de conocer lo mismo que dicen de la ficción. Si, al contrario, lo niegan, veamos nosotros, que sabemos que sabemos algo, lo que dicen. Dicen que el alma no se puede sentir y percibir a sí misma o a las cosas que existen, sino que puede sentir y percibir de muchas maneras las cosas que no existen ni en sí ni en ninguna parte, es decir, que el alma puede, por su sola fuerza, crear sensaciones o ideas que no corresponden a cosas; de tal modo que la consideran en parte como Dios. Dicen además que nosotros o que nuestra alma tiene una libertad tal que podemos obligarnos a nosotros mismos, o que ella puede obligarse; más aún, que puede obligar a su propia libertad. Porque, una vez que se ha figurado algo y le ha otorgado su asentimiento, no puede pensarlo o figurárselo de otra manera, y, además, está obligada por esta ficción aun a pensar las cosas de tal modo que no haya contradicción con la primera ficción; como aquí están obligados a admitir, a causa de su ficción, las cosas absurdas a las que paso aquí revista y que no nos fatigaremos en rechazar con demostraciones.

61. Pero, dejándolos en sus delirios, nos ocuparemos de extraer, de las palabras que de ellos hemos tomado, algo verdadero que sirva a nuestro propósito. A saber [24]: si el Alma presta atención a una

[24] Podrá parecer que concluyo esto de la experiencia y alguien podrá decir que nada vale porque carece de demostración; si alguien la quiere, aquí la tiene. Dado que en la naturaleza no

cosa figurada y falsa por su naturaleza con el fin de sopesarla y conocerla y deducir en buen orden las cosas que han de ser deducidas de ella, pondrá fácilmente de manifiesto su falsedad. Pero, si la cosa figurada es verdadera por su naturaleza, cuando el Alma le presta atención con el fin de conocerla y comienza a deducir en buen orden las cosas que se siguen de ella, avanzará felizmente sin ninguna interrupción, así como vimos que, en el caso de la ficción falsa recién mencionada, el entendimiento se presta inmediatamente a mostrar su absurdidad y la de las cosas deducidas de allí.

62. Por lo tanto, de ninguna manera deberemos temer figurarnos algo si percibimos la cosa clara y distintamente. Pues, si por acaso decimos que los hombres pueden transformarse de pronto en bestias, lo decimos de una manera muy general, de modo que no hay en el Alma ningún concepto, es decir, ninguna idea o vinculación entre un sujeto y un predicado. En efecto, si la hubiera, el Alma vería al mismo tiempo el medio y las causas por las cuales tal cosa se dio y por qué. Por último, ni se presta atención a la naturaleza del sujeto y del predicado.

63. Además, basta con que la primera idea no sea figurada y que todas las demás ideas sean deducidas de ella para que la tendencia a figurarse algo se desvanezca poco a poco. Por otra parte, como la idea figurada no puede ser clara y distinta, sino solamente confusa, y como toda confusión proviene de que el Alma no conoce sino en parte una cosa que es una totalidad, o que está compuesta de

---

puede existir nada que contraríe sus leyes y que todo acontece según leyes determinadas, de manera que se produzcan efectos determinados según leyes determinadas, con inquebrantable concatenación, se sigue que el alma, cuando concibe verdaderamente una cosa, prosigue objetivamente en la formación de los mismos efectos. Ver más abajo, donde hablo de la idea falsa.

muchas, y no distingue lo conocido de lo desconocido y que, además, presta atención simultáneamente y sin distinción alguna a los muchos elementos que están contenidos en cada cosa, se sigue, primero, que, si una idea es la de alguna cosa muy simple, no podrá ser sino clara y distinta. En efecto, tal cosa no podrá ser conocida en parte, sino que o se la conocerá toda, o de ella no se conocerá nada.

64. Se sigue, en segundo lugar, que, si la cosa que está compuesta por muchas es dividida por el pensamiento en todas sus partes más simples y se presta atención a cada una por separado, toda confusión se desvanece. Se sigue, en tercer lugar, que la ficción no puede ser simple, sino que es el producto de la composición de diversas ideas confusas de cosas y de acciones diversas que existen en la Naturaleza. O, mejor, es el producto de la atención [25] simultánea y sin asentimiento a tales ideas diversas. Si fuese simple, sería clara y distinta y, por consiguiente, verdadera. Si fuese el producto de la composición de ideas distintas, tal composición sería también clara y distinta y, por tanto, verdadera. Por ejemplo, una vez conocida la naturaleza del círculo y también la del cuadrado, ya no podemos combinarlas y figurarnos un círculo cuadrado o un alma cuadrada y otras cosas similares.

65. Concluyamos de nuevo, brevemente, y veamos que de ningún modo hay que temer que la ficción sea confundida con las ideas verdaderas. En

[25] NB. La ficción considerada en sí misma no difiere mucho del sueño, salvo que en los sueños no se presentan las causas que se presentan por medio de los sentidos a los que están despiertos y de las cuáles coligen que estas imágenes no son producidas en este momento por cosas exteriores a ellos. En cuanto al error, como se verá después, es el soñar despierto; y, cuando es muy patente, se le llama delirio.

efecto, por lo que respecta a lo que en primer lugar hemos tratado más arriba, cuando la cosa es concebida claramente, hemos visto que, si esta cosa es una verdad eterna y también lo es su existencia, no podremos figurarnos nada acerca de ella. En cambio, si la existencia de la cosa concebida no es una verdad eterna, hay que ocuparse solamente en confrontar la existencia de la cosa con su esencia y, al mismo tiempo, hay que prestar atención al orden de la Naturaleza. Por lo que respecta a la segunda ficción, de la que hemos dicho que es una atención simultánea y sin asentimiento a diversas ideas confusas de cosas y acciones diversas que existen en la Naturaleza, hemos visto igualmente que una cosa perfectamente simple no puede ser figurada, sino conocida; y lo mismo una cosa compuesta, con tal que prestemos atención a las partes más simples que la componen. Aún más, con respecto a ellas mismas ni siquiera podemos figurarnos acciones que no sean verdaderas, pues nos veremos forzados a considerar al mismo tiempo cómo y por qué sucede tal cosa.

66. Entendido esto así, pasemos ahora a la investigación de la idea falsa, con el fin de ver acerca de qué versa y cómo podemos prevenirnos para no incurrir en falsas percepciones. Después de la investigación de la idea figurada, ya ninguna de las dos cuestiones será difícil: pues no hay entre ellas diferencia, fuera de que la idea falsa supone el asentimiento, es decir (como ya lo hemos señalado) que mientras aparecen ciertas representaciones, no se presenta causa alguna que permita colegir, como sucede en el caso de quien se figura algo, que las mismas no surgen de causas exteriores. No es casi nada más que soñar con los ojos abiertos, o sea, soñar despiertos. Por tanto, la idea falsa versa o (para hablar mejor) se refiere a la existencia de una cosa cuya esencia es conocida, o bien a una esencia, de la misma manera que la idea figurada.

67. La que se refiere a la existencia se corrige de la misma manera que la ficción. En efecto, si la naturaleza de la cosa conocida supone la existencia necesaria, es imposible que nos engañemos acerca de la existencia de tal cosa. Pero si la existencia de la cosa no es una verdad, como lo es su esencia, sino que la necesidad o la imposibilidad de no existir depende de causas externas, entonces que se retome todo lo que hemos dicho cuando hablábamos de la ficción, pues se corrige de la misma manera.

68. En cuanto a la segunda, la que se refiere a las esencias o también a las acciones: tales percepciones son necesariamente siempre confusas y están compuestas de diversas percepciones confusas de cosas que existen en la Naturaleza; así, cuando los hombres se convencen de que hay divinidades en los bosques, en las imágenes, en los animales, etc.; de que existen cuerpos por cuya sola composición se produce el entendimiento, de que los cadáveres razonan, caminan, hablan; de que Dios se engaña y otras cosas semejantes. En cambio, las ideas que son claras y distintas nunca pueden ser falsas: pues las ideas de las cosas que son concebidas clara y distintamente son o bien simplísimas o bien compuestas de ideas simplísimas, es decir, deducidas de ideas simplísimas. Ahora bien, que la idea simplísima no pueda ser falsa cualquiera lo podrá ver con tal que sepa qué es lo verdadero, o el entendimiento, y al mismo tiempo qué es lo falso.

69. Porque, en cuanto a lo que constituye la forma de lo verdadero, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue no solamente por una denominación extrínseca, sino, sobre todo, por una denominación intrínseca. En efecto, si algún obrero concibe en su debido orden una obra, aunque tal obra nunca haya existido, ni haya de existir nunca, su pensamiento es, sin embargo, verdadero y el pen-

samiento es el mismo, exista la obra o no. Y al contrario, si alguien dice, por ejemplo, que Pedro existe, sin saber, sin embargo, que Pedro existe, su pensamiento, por lo que le concierne, es falso o, si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro en realidad exista. Y esta proposición, Pedro existe, no es verdadera sino con respecto a aquel que sabe con certeza que Pedro existe.

70. De ahí se sigue que en las ideas hay algo real por lo que las verdaderas se distinguen de las falsas. Y esto es lo que deberemos investigar ahora para poseer la mejor norma de verdad (hemos dicho, en efecto, que debemos determinar nuestros pensamientos según la norma dada de la idea verdadera y que el método es el conocimiento reflexivo) y para conocer las propiedades del entendimiento. Ahora bien, no se debe decir que esta diferencia proviene del hecho de que el pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus causas primeras; en lo que, ciertamente, se diferenciaría mucho del falso, tal como arriba lo he explicado. En efecto, también se llama verdadero al pensamiento, que envuelve objetivamente la esencia de algún principio que no tiene causa y es conocido por sí y en sí.

71. Así pues, la forma del pensamiento verdadero debe residir en este pensamiento mismo sin relación con otros; no reconoce como causa un objeto, sino que debe depender de la potencia y de la naturaleza misma del entendimiento. En efecto, si suponemos que el entendimiento ha percibido algún ser nuevo que nunca ha existido, como algunos conciben el entendimiento de Dios antes de que creara las cosas (percepción que ciertamente no ha podido surgir de ningún objeto), y si suponemos que de tal percepción ha deducido legítimamente otras, todos estos pensamientos serían verdaderos y determinados no por algún objeto exterior, sino que dependerían

de la potencia y la naturaleza del entendimiento. Por consiguiente, lo que constituye la forma del pensamiento verdadero ha de ser buscado en el pensamiento mismo y ser deducido de la naturaleza del entendimiento.

72. Pues bien, para investigar esto pongamos ante los ojos alguna idea verdadera de la cual sepamos con la más absoluta certeza que su objeto depende de nuestra potencia de pensar y que no tiene objeto alguno en la Naturaleza, pues, como resulta evidente por lo que ya hemos dicho, con tal idea podremos investigar más fácilmente lo que queremos. Por ejemplo, para formar el concepto de la esfera decido figurarme una causa, a saber, un semicírculo que gira alrededor de su centro y que la esfera es como engendrada por la rotación. Esta idea es, sin duda, verdadera y, aunque sepamos que nunca esfera alguna ha sido engendrada así en la Naturaleza, esta percepción es, sin embargo, verdadera y es la manera más fácil de formar el concepto de la esfera. Hay que señalar, además, que esta percepción afirma que el semicírculo gira; esta afirmación sería falsa si no estuviese unida al concepto de la esfera o a la causa que determina tal movimiento, es decir, para hablar de manera absoluta, si ella fuese una afirmación aislada, puesto que entonces el Alma tendería a afirmar sólo el movimiento del semicírculo que ni está contenido en el concepto del semicírculo, ni es engendrado por el concepto de la causa que determina el movimiento. Por eso, la falsedad consiste solamente en que se afirma de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que hemos formado de ella, como es el caso del movimiento y del reposo con respecto al semicírculo. De ahí se sigue que los pensamientos simples, como la idea simple del semicírculo, del movimiento, de la cantidad, etc., no pueden no ser verdaderos. Lo que estas ideas contienen de afirmación se adecua a su concepto y no se

extiende más allá. Por consiguiente, podemos formar ideas simples según nos plazca, sin el temor de incurrir en ningún error.

73. Queda, pues, por buscar con qué potencia nuestra Alma las puede formar y hasta dónde se extiende esta potencia, ya que, una vez que lo hayamos descubierto, veremos fácilmente el conocimiento más alto al que podemos llegar. Por cierto, esta potencia no se extiende al infinito, porque, cuando afirmamos de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que formamos de ella, esto indica un defecto de nuestra percepción, es decir, que tenemos pensamientos, o ideas, como mutiladas y truncadas. Hemos visto, en efecto, que el movimiento del semicírculo es falso si se encuentra aislado en el Alma, pero que el mismo es verdadero cuando está unido al concepto de la esfera o al concepto de alguna causa que determina tal movimiento. Que si, como parece a primera vista, pertenece a la naturaleza del ser pensante formar pensamientos verdaderos o adecuados, es cierto que las ideas inadecuadas se originan en nosotros únicamente porque somos parte de algún ser pensante cuyos pensamientos, íntegramente unos, otros sólo en parte, constituyen nuestra Alma.

74. Pero lo que todavía hay que considerar, y que no valía la pena señalar cuando investigábamos la ficción, y que provoca el mayor engaño, es lo que sucede cuando las cosas que se presentan a la imaginación están también en el entendimiento, o sea, que son concebidas clara y distintamente; en este caso, entonces, mientras no se distingue lo distinto de lo confuso, la certeza, es decir, la idea verdadera se confunde con las ideas no distintas. Por ejemplo, algunos estoicos acaso oyeron la palabra «alma», y también que es inmortal, cosas que se imaginaban solamente de manera confusa. Imaginaban igual-

mente, y al mismo tiempo comprendían, que los cuerpos más sutiles penetran todas las demás cosas pero no son penetrados por ninguna. Como imaginaban todas estas cosas juntas y a la vez tenían la certeza de este axioma, enseguida daban por cierto que el Alma era esos cuerpos muy sutiles y que esos cuerpos muy sutiles no se dividían, etc.

75. Sin embargo, podemos liberarnos también de esto mientras nos esforzamos por examinar todas nuestras percepciones según la norma de la idea verdadera dada, precaviéndonos, como lo hemos dicho al principio, de las que adquirimos por el oído o por experiencia vaga. Añádase que tal engaño proviene de que conciben las cosas de una manera demasiado abstracta; pues es bastante claro de por sí que aquello que concibo en su verdadero objeto no lo puedo aplicar a otro. Finalmente, proviene también de que no conocen los primeros elementos de toda la Naturaleza. De ahí que, al proceder sin orden y al confundir la Naturaleza con cosas abstractas, así sean verdaderos Axiomas, se confunden a sí mismos y trastornan el orden de la Naturaleza. Para nosotros, en cambio, si procedemos de la manera menos abstracta posible y comenzamos cuanto antes por los primeros elementos, es decir, por la fuente y el origen de la Naturaleza, de ningún modo será de temer tal engaño.

76. En lo que atañe al conocimiento del origen de la Naturaleza, no hay que temer que lo confundamos con cosas abstractas, pues cuando algo es concebido abstractamente, como sucede con todos los universales, estas ideas se extienden siempre en el entendimiento más allá de los objetos particulares correspondientes que pueden realmente existir en la Naturaleza. Además, como en la Naturaleza se dan muchas cosas cuya diferencia es tan exigua que casi se le escapa al entendimiento, fácilmente (si se las

concibe abstractamente) puede suceder que sean confundidas; pero el origen de la Naturaleza, como luego veremos, no puede ser concebido abstractamente, o sea, universalmente, ni puede extenderse en el entendimiento más allá de lo que es realmente, ni tiene semejanza alguna con las cosas que cambian; por lo tanto, no se debe temer ninguna confusión con respecto a su idea, con tal de que mantengamos la norma de la verdad (que ya hemos mostrado). En verdad, este ser es único [26], infinito, es decir, es todo el ser, fuera del cual [27] no se da ningún ser.

77. Hasta aquí, sobre la idea falsa. Nos queda por examinar la idea dudosa, es decir, que tenemos que investigar cuáles son las cosas que nos pueden arrastrar a la duda y, al mismo tiempo, cómo se la suprime. Hablo de la duda verdadera en el Alma, no de aquella que vemos que se da con frecuencia, a saber, cuando alguien expresa verbalmente que duda, aunque el ánimo no dude. En efecto, no le toca al Método corregir esto; esto tiene que ver más bien con el estudio de la obstinación y con su corrección.

78. No se da, por lo tanto, ninguna duda en el alma en virtud de la cosa misma de la que se duda; es decir, que si sólo hay una única idea en el alma, ya sea ella verdadera, ya sea falsa, no habrá ninguna duda. Tampoco certeza. Sólo habrá una determinada sensación; pues en sí no es otra cosa que una determinada sensación. Pero habrá duda en virtud de otra idea, que no es ni tan clara ni tan distinta como para que podamos concluir a partir de ella algo cierto acerca de la cosa de la que se duda; es decir, la idea

[26] Estos no son atributos de Dios que manifiestan su esencia, como lo mostraré en la Filosofía.

[27] Esto ya fue demostrado arriba. En efecto, si tal ser no existiera, jamás podría ser producido; por consiguiente, el Alma podría conocer más de lo que la Naturaleza manifiesta, lo que ha sido reconocido falso arriba.

que nos arroja a la duda no es clara y distinta. Por ejemplo, si alguien jamás ha reflexionado sobre la falacia de los sentidos, ya sea movido por una experiencia, ya sea de cualquier otra manera, nunca dudará de si el Sol es mayor o menor que como aparece. De allí que los campesinos con frecuencia se maravillan cuando oyen decir que el Sol es mucho mayor que el globo terrestre; pero al pensar en la falacia de los sentidos surge la duda. Es decir, el sentido sabe que alguna vez se engañó; pero lo sabe sólo confusamente. En efecto, ignora cómo los sentidos se engañan y, si alguien, después de haber dudado, adquiere el conocimiento verdadero de los sentidos y de cómo por sus instrumentos las cosas son representadas a distancia, desaparece de nuevo la duda.

79. De donde se sigue que no podemos poner en duda las ideas verdaderas por aquello de que tal vez exista un Dios engañador que nos engaña hasta en las cosas más ciertas, a no ser mientras no llegamos a tener una idea clara y distinta de Dios; es decir, si prestamos atención al conocimiento que tenemos del origen de todas las cosas y no encontramos nada que nos enseñe que él no es engañador con aquel mismo conocimiento con el que, cuando prestamos atención a la naturaleza del triángulo, encontramos que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Pero, si tenemos de Dios un conocimiento como el que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda. Y del mismo modo como podemos llegar a tal conocimiento del triángulo, aunque no sepamos con certeza si algún supremo engañador nos engañe, así también podemos llegar a tal conocimiento de Dios, aunque no sepamos con certeza si existe algún supremo engañador, y apenas lo tengamos bastará para suprimir, como ya dije, toda duda que podamos tener acerca de las ideas claras y distintas.

80. Además, si alguien procede correctamente

investigando las cosas que deben ser investigadas antes, sin ninguna interrupción en la concatenación de las cosas, y sabe cómo hay que determinar los problemas antes de disponerse a resolverlos, nunca tendrá sino ideas muy ciertas, es decir, claras y distintas. Pues la duda no es otra cosa que la suspensión del ánimo ante una afirmación o una negación que haría si no hubiese algo cuya ignorancia hace que el conocimiento de la cosa de la que se trata deba ser imperfecto. De donde se sigue que la duda surge siempre de la falta de orden en la investigación de las cosas.

81. Todo esto es lo que prometí exponer en esta primera parte del Método. Sin embargo, para no omitir nada de lo que pueda conducir al conocimiento del entendimiento y de sus fuerzas, expondré también unas pocas cosas sobre la memoria y el olvido; y aquí se debe tener sobre todo en cuenta que la memoria se robustece con el auxilio del entendimiento y también sin el auxilio del entendimiento. En efecto, en cuanto a lo primero, cuanto más conocible es una cosa, tanto más fácilmente se la retiene y, por el contrario, cuanto menos conocible, tanto más fácilmente la olvidamos. Por ejemplo, si le comunico a alguien un gran número de palabras sueltas, las retendrá mucho más difícilmente que si le comunico las mismas palabras en forma de narración.

82. Es robustecida también sin el auxilio del entendimiento, a saber, por la fuerza con la que la imaginación o el sentido llamado común son afectados por alguna cosa corpórea singular. Digo *singular*, pues la imaginación sólo es afectada por las cosas singulares. En efecto, si, por ejemplo, alguien lee sólo una historia de amor, la retendrá muy bien mientras no lea varias otras del mismo género, porque entonces será la única presente en la imaginación; pero si son muchas del mismo género las ima-

ginamos todas juntas y se confunden fácilmente. Digo también *corpórea,* pues la imaginación es afectada solamente por los cuerpos. Entonces, dado que la memoria es robustecida por el entendimiento y también sin el entendimiento, se sigue que ella es algo distinto del entendimiento y que, con respecto al entendimiento considerado en sí mismo, no se dan ni memoria ni olvido.

83. ¿Qué será, entonces, la memoria? No otra cosa sino la sensación de las impresiones del cerebro junto con el pensamiento orientado hacia una duración [28] determinada de la sensación; cosa que también manifiesta la reminiscencia. Aquí, en efecto, el alma piensa en aquella sensación, pero no bajo una duración continua; y, así, la idea de esta sensación no es la duración misma de la sensación, es decir, no es la memoria misma. Si, por otra parte, las ideas mismas sufren alguna corrupción, lo veremos en la Filosofía. Y si esto le parece a alguien muy absurdo, para lo que nos proponemos basta con que piense que cuanto más singular es la cosa, tanto más fácilmente se la retiene, como resulta evidente en el ejemplo recién dado de la comedia. Además, cuanto más conocible es una cosa, tanto más fácilmente también se la retiene. De ahí que no podamos no retener lo que sea singular en modo sumo y sólo conocible.

84. Así, hemos distinguido, entonces, entre la idea verdadera y las demás percepciones y hemos

[28] Si, al contrario, la duración es indeterminada, el recuerdo de la cosa es imperfecto, lo que cualquiera parece haber aprendido de la naturaleza. En efecto, a menudo le preguntamos a alguien, para creer mejor lo que nos dice, cuándo y dónde eso aconteció. Y aunque también las ideas mismas tengan su duración en el Alma, sin embargo, acostumbrados a determinar la duración con el auxilio de la medida de algún movimiento, lo que también se hace con ayuda de la imaginación, no observamos hasta ahora memoria alguna propia del Alma sola.

mostrado que las ideas figuradas, las falsas y las demás tienen su origen en la imaginación, es decir, en algunas sensaciones fortuitas, y (por decir así) sueltas, que no nacen de la potencia misma del Alma, sino de causas externas, según que el cuerpo, ya sea durante el sueño, ya sea despierto, reciba distintos movimientos. O, de preferirlo, entiende aquí por imaginación lo que quieras, con tal que sea algo distinto del entendimiento y por lo cual el alma tenga una condición de paciente; pues lo mismo da que entiendas cualquier cosa una vez que sabemos que la imaginación es algo vago y por lo cual el alma padece y sabemos también, al mismo tiempo, cómo nos liberamos de ella con el auxilio del entendimiento. Por lo que también nadie se maraville de que yo no pruebe aquí todavía que existe el cuerpo y otras cosas necesarias y, sin embargo, hable de la imaginación, del cuerpo y de su constitución. En efecto, como ya dije, cualquier cosa entienda, lo mismo da desde que sé que es algo vago, etc.

85. Pero hemos mostrado que la idea verdadera es simple, o compuesta de ideas simples y que manifiesta cómo y por qué algo es o ha sido hecho; también hemos mostrado que sus efectos objetivos en el alma proceden de manera proporcionada a la formalidad de su objeto; lo que viene a ser lo mismo que dijeron los antiguos, a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos; con la diferencia de que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como nosotros aquí, que el alma obra según leyes determinadas y a la manera de un autómata espiritual.

86. De ahí que, por cuanto fue posible al principio, adquirimos el conocimiento de nuestro entendimiento y una norma de la idea verdadera tal que ya no tememos confundir lo verdadero con lo falso o con lo figurado. Tampoco nos maravillamos de conocer algunas cosas que de ninguna manera caen

bajo nuestra imaginación y de que en la imaginación haya otras cosas que riñen totalmente con el entendimiento y de que, por fin, otras estén de acuerdo con el entendimiento. Pues sabemos que las operaciones por las que son producidas las imaginaciones, se originan según leyes totalmente distintas de las leyes del entendimiento y que el alma con respecto a la imaginación sólo se comporta como paciente.

87. A partir de aquí, también resulta evidente con cuánta facilidad pueden caer en grandes errores quienes no han distinguido cuidadosamente entre la imaginación y el acto del entendimiento. En éstos, por ejemplo: que la extensión deba estar en un lugar, que debe ser infinita, que sus partes se distinguen entre sí realmente; que ella sea el primero y único fundamento de todas las cosas y que en una ocasión ocupe un lugar mayor que en otra; y muchas otras cosas por el estilo, todas opuestas absolutamente a la verdad, como en lugar oportuno mostraremos.

88. Además, puesto que las palabras son parte de la imaginación, o sea, que, de acuerdo con cómo nos figuremos muchos conceptos, ellas se componen en la memoria de manera imprecisa por alguna disposición del cuerpo, no se debe dudar de que las palabras, al igual que la imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes errores, si no nos precavemos en gran manera de ellas.

89. Añádase que están formadas arbitrariamente y según la capacidad de la gente común, hasta tal punto que no son sino signos de las cosas según se dan en la imaginación, pero no como se dan en el entendimiento; esto queda claramente manifiesto por el hecho de que a todas las cosas que sólo se dan en el entendimiento, y no en la imaginación, les impusieron a menudo nombres negativos, como son incorpóreo, infinito, etc., y también muchas cosas

que son en realidad afirmativas, son expresadas en cambio negativamente, e inversamente, como increado, independiente, infinito, inmortal, etc., puesto que, evidentemente, nos imaginamos mucho más fácilmente sus contrarios, que se les presentaron, en primer lugar, a los hombres primitivos y se apropiaron de los nombres positivos. Afirmamos y negamos muchas cosas, porque la naturaleza de las palabras consiente en afirmarlo y en negarlo; no porque lo consienta la naturaleza de las cosas; así que, de ignorar esto, fácilmente tomaríamos algo falso por verdadero.

90. Evitamos, además, otra gran causa de confusión, que hace que el entendimiento no reflexione sobre sí mismo: en efecto, cuando no distinguimos entre la imaginación y el acto del entendimiento creemos que lo que más fácilmente imaginamos es más claro para nosotros y lo que imaginamos creemos conocerlo. De allí que ponemos por delante lo que debe ir atrás, y así el verdadero orden con el que se avanza es invertido y no se concluye legítimamente nada.

91 [29]. Para llegar por fin a la segunda parte de este Método propondré primero nuestro objetivo en este Método y, luego, los medios para alcanzarlo. El objetivo, pues, es tener ideas claras y distintas, es decir, ideas tales que sólo sean producidas por el Alma y no por movimientos fortuitos del cuerpo. Después, para reducir todas las ideas a una sola, trataremos de concatenarlas y de ordenarlas de tal modo que nuestra Alma, por cuanto le es posible,

[29] La regla principal de esta parte es, según se sigue de la primera parte, la de pasar revista a todas las ideas que encontraremos en nosotros y que proceden del puro entendimiento, para distinguirlas de aquellas que imaginamos. Esto se obtendrá a partir de las propiedades de cada uno, es decir, de la imaginación y del acto del entendimiento.

reproduzca objetivamente la formalidad de la naturaleza, tanto en su totalidad cuanto en sus partes.

92. En cuanto a lo primero, según ya lo hemos expresado, se requiere para nuestro último fin que una cosa sea concebida o por su sola esencia o por su causa próxima. Esto es: si la cosa es en sí o, como se dice comúnmente, es causa de sí, entonces deberá ser conocida por su sola esencia; si, por el contrario, la cosa no es en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser conocida por su causa próxima. Pues, realmente [30], el conocimiento del efecto no es sino adquirir un conocimiento más perfecto de la causa.

93. De aquí que jamás nos sea lícito, cuando se trata de investigar las cosas, concluir algo a partir de abstracciones; y tendremos que andar con mucho cuidado para no mezclar las cosas que sólo están en el entendimiento con las que existen en la realidad. Por el contrario, la conclusión mejor deberá ser sacada de alguna esencia particular afirmativa o de una definición verdadera y legítima. En efecto, el entendimiento no puede descender desde los puros axiomas universales a las cosas singulares, ya que los axiomas se extienden a una infinidad de cosas y no determinan el entendimiento para que considere una cosa singular más bien que otra.

94. Por lo cual, el camino recto de la invención es el de formar pensamientos a partir de una definición dada. Esto sucederá tanto más feliz y fácilmente cuanto mejor hayamos definido una cosa. De ahí que el eje de toda esta segunda parte del Método consista en una sola cosa, a saber, en la necesidad de conocer

[30] Obsérvese que de esto resulta evidente que no podemos conocer nada de la Naturaleza sin que, al mismo tiempo, ampliemos el conocimiento de la primera causa, o sea, de Dios.

las condiciones de una buena definición y, enseguida, el modo de encontrarlas. En primer lugar me ocuparé, entonces, de las condiciones de la definición.

95. Para ser considerada perfecta, una definición deberá expresar la esencia íntima de la cosa y deberemos estar atentos para no recurrir a algunas propiedades en lugar de la esencia. Para explicar esto omitiré otros ejemplos, no sea que parezca que quiero descubrir los errores de otros, y presentaré solamente el ejemplo de una cosa abstracta que da lo mismo definir de una manera u otra: el círculo. Si se lo define como una figura cuyas líneas trazadas desde el centro a la circunferencia son iguales, cualquiera se da cuenta de que tal definición no expresa la esencia del círculo, sino sólo cierta propiedad del mismo. Y, a pesar de que, como ya dije, esto importe poco cuando se trata de figuras y de los demás seres de razón, en cambio importa mucho cuando se trata de seres físicos y reales, puesto que, ciertamente, las propiedades de las cosas no son conocidas mientras se desconocen sus esencias. Si dejamos éstas de lado, necesariamente alteraremos la concatenación del entendimiento, que tiene que reproducir la concatenación de la Naturaleza y nos apartaremos totalmente de nuestro objetivo.

96. Para liberarnos de este defecto habrá que tener en cuenta estas cosas en la Definición:

I. Si se trata de una cosa creada, la definición, según hemos dicho, deberá comprender la causa próxima. Por ejemplo, según esta ley, el círculo debe ser definido así: es una figura descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil. Esta definición claramente comprende la causa próxima.

II. El concepto de una cosa, o sea, la definición, debe ser tal que de ella, al ser considerada sola, no unida a otras, se puedan concluir todas las propieda-

des de la cosa, como se puede ver en esta definición del círculo. En efecto, de ella se concluye claramente que todas las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia son iguales. Y que éste sea un requisito necesario de la definición es hasta tal punto de por sí evidente a quien le presta atención, que no parece que valga la pena detenerse en su demostración; ni tampoco en mostrar, a partir de este segundo requisito, que toda definición debe ser afirmativa. Hablo de la afirmación del entendimiento, casi sin preocuparme de la verbal, que, a causa de la penuria de palabras puede quizá expresarse alguna vez negativamente, aunque se la entienda afirmativamente.

97. Éstos son, en cambio, los requisitos de la definición de una cosa increada:

I. Que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ninguna otra, fuera de su propio ser, para su propia explicación.

II. Que, una vez dada la definición de la cosa, no quede lugar para la pregunta: ¿Existe?

III. Que, por cuanto se refiere al Alma, no contenga sustantivos que puedan ser adjetivados, o sea, que no se exprese por medio de abstracciones.

IV. Y, por último (aunque no sea muy necesario hacer esta observación), se requiere que de su definición se concluyan todas sus propiedades. Todo esto se hace también evidente para quien presta cuidadosa atención.

98. Dije también que la mejor conclusión deberá ser sacada de alguna esencia particular afirmativa; cuanto más especial es una idea, tanto más distinta y, por consiguiente, más clara es. De allí que debamos buscar, sobre todo, el conocimiento de las cosas particulares.

99. En cuanto al orden, y para que todas nuestras percepciones se ordenen y se unan, se requiere

que tan pronto como sea posible, y la razón lo pide, indaguemos si se da algún ser, y al mismo tiempo cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de modo que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas, y entonces, como ya dijimos, nuestra Alma reproducirá la Naturaleza con la mayor perfección, pues poseerá objetivamente su esencia, su orden y su unión. De aquí podemos ver que, sobre todo, es necesario que siempre deduzcamos todas nuestras ideas de cosas físicas, o sea, de seres reales, avanzando, por cuanto sea posible, según la serie de las causas desde un ser real a otro ser real, de tal manera que no pasemos a las cosas abstractas y universales; o sea, que ni de ellas concluyamos algo real, ni ellas se sigan de algo real. Tanto lo uno como lo otro interrumpe el verdadero progreso del entendimiento.

100. Pero se debe tener en cuenta que aquí por serie de las causas y de los seres reales no entiendo la serie de las cosas singulares mudables, sino tan sólo la serie de las cosas fijas y eternas. Sería imposible para la debilidad humana aferrar la serie de las cosas singulares mudables, tanto a causa de la multitud de las mismas, que supera todo número, cuanto por las infinitas circunstancias en una única y misma cosa: cada una de éstas puede ser causa de que la cosa exista o de que no exista, ya que la existencia de tales cosas no tiene ninguna conexión con su esencia o (como ya dijimos) no es una verdad eterna.

101. Pero lo cierto es que tampoco es necesario que conozcamos tal serie, puesto que las esencias de las cosas singulares mudables no han de ser sacadas de su serie, o sea, de su orden de existencia, ya que éste no nos ofrece más que denominaciones extrínsecas, relaciones o, a lo sumo, circunstancias; y todas estas cosas distan mucho de ser la esencia de las cosas. Ésta, al contrario, sólo ha de ser pedida a las

cosas fijas y eternas, al mismo tiempo que a las leyes inscritas en estas cosas como en sus verdaderos códigos, leyes según las cuales todas las cosas singulares llegan a ser y se ordenan. Más aún, estas cosas singulares mudables dependen tan íntima y esencialmente (por así decirlo) de las cosas fijas, que sin ellas no pueden ni ser, ni ser concebidas. De ahí que estas cosas fijas y eternas, aunque sean singulares, para nosotros serán, sin embargo, a causa de su presencia en todas partes y por su amplísima potencia, como universales, o sea, como géneros de las definiciones de las cosas singulares mudables y como causas próximas de todas las cosas.

102. Pero, ya que esto es así, parece que subsiste una dificultad nada pequeña para que podamos alcanzar el conocimiento de estas cosas singulares, ya que concebirlas todas al mismo tiempo excede en mucho las fuerzas del entendimiento humano. Mas, como ya hemos dicho, el orden según el cual se conoce una cosa antes de otra no ha de ser sacado de su orden de existencia, ni tampoco de las eternas. Allí, en efecto, todas esas cosas se dan simultáneamente por naturaleza. Por lo tanto, tendremos que buscar necesariamente otros recursos, además de los que usamos para conocer las cosas eternas y sus leyes. Sin embargo, no es éste el lugar para exponerlos, ni tampoco es necesario hacerlo mientras no hayamos adquirido un conocimiento suficiente de las cosas eternas y de sus leyes infalibles y no nos sea conocida la naturaleza de nuestros sentidos.

103. Antes de que nos entreguemos al conocimiento de las cosas singulares, habrá tiempo para que expongamos esos recursos que tienden todos a que sepamos utilizar nuestros sentidos y a que sepamos hacer, según leyes ciertas y con orden, las experiencias suficientes para determinar la cosa que se investiga; para concluir finalmente, a partir de ellas,

según cuáles leyes de las cosas eternas está hecha y para que su naturaleza íntima se nos dé a conocer, como lo mostraré en el lugar oportuno. Aquí, para volver a nuestro propósito, sólo me esforzaré en exponer las cosas que parecen necesarias para poder alcanzar el conocimiento de las cosas eternas y formar definiciones de ellas conforme a las condiciones enunciadas arriba.

104. Para ello es necesario traer a la memoria lo que hemos dicho arriba: cuando el Alma presta atención a algún pensamiento para sopesarlo y deduce de él en buen orden lo que ha de ser deducido, si es falso, descubrirá su falsedad; si, en cambio, es verdadero, entonces avanzará sin ninguna interrupción en la deducción de cosas verdaderas. Esto, digo, está exigido por nuestro propósito. Pues nuestros pensamientos no pueden ser determinados por ningún otro fundamento.

105. Si, por lo tanto, queremos investigar la primera de todas las cosas, es necesario que haya un fundamento que dirija nuestros pensamientos en ese sentido. Además, puesto que el Método es el conocimiento reflexivo mismo, este fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos no puede ser sino el conocimiento que constituye la forma de la verdad y el conocimiento del entendimiento, de sus propiedades y de sus fuerzas. En efecto, una vez que lo hayamos adquirido, tendremos el fundamento de donde deduciremos nuestros pensamientos y el camino por el cual el entendimiento, en la medida de su capacidad, podrá alcanzar el conocimiento de las cosas eternas, por cierto en proporción de sus fuerzas.

106. Si bien pertenece a la naturaleza del pensamiento formar ideas verdaderas, como lo hemos mostrado en la primera parte, debemos preguntarnos

aquí qué es lo que entendemos por las fuerzas y la potencia del entendimiento. Y, puesto que la parte principal de nuestro Método consiste en conocer perfectamente las fuerzas del entendimiento y su naturaleza, estamos necesariamente obligados (por lo que expuse en esta segunda parte del Método) a deducir ese conocimiento de la definición misma del pensamiento y del entendimiento.

107. Pero hasta aquí no hemos tenido ninguna regla para encontrar definiciones y, como no podemos proponerlas sin haber conocido previamente la naturaleza, o sea, la definición del entendimiento y de su potencia, se sigue o bien que la definición del entendimiento debe ser clara por sí misma, o bien que nada podemos conocer. Pero ella no es absolutamente clara por sí misma. No obstante, dado que sus propiedades, como todo lo que proviene del entendimiento, no pueden ser concebidas clara y distintamente sin el conocimiento de la naturaleza de las mismas, la definición del entendimiento se nos dará a conocer por sí misma si prestamos atención a sus propiedades, que conocemos clara y distintamen te. Por consiguiente, enumeremos y examinemos aquí las propiedades del entendimiento y comencemos por el estudio de nuestros instrumentos innatos [31].

108. He aquí las propiedades del entendimiento que he notado principalmente y que conozco claramente:

I. Envuelve certeza, es decir, sabe que las cosas son formalmente como están contenidas en él objetivamente.

II. Percibe ciertas cosas, es decir, forma ciertas ideas: unas de manera absoluta; otras, a partir de otras ideas. Así, forma la idea de cantidad de una manera absoluta y sin atender a otros pensamientos;

[31] Ver arriba, parágrafos 28 y siguientes.

las ideas de movimiento, en cambio, no las forma sino prestando atención a la idea de cantidad.

III. Las ideas que forma de manera absoluta expresan una infinidad; en cuanto a las determinadas, las forma a partir de otras. En efecto, si percibe la idea de cantidad por su causa, entonces la determina por una cantidad, como sucede cuando percibe que un cuerpo se origina por el movimiento de un plano; un plano, por el movimiento de una línea y una línea, por el movimiento de un punto; percepciones que, por cierto, no sirven para conocer la cantidad, sino solamente para determinarla. Esto es evidente, ya que las concebimos como si se originaran a partir del movimiento, mientras que, en realidad, el movimiento no se percibe antes de que haya sido concebida la cantidad, y podemos también prolongar al infinito el movimiento que forma la línea, lo que de ninguna manera podríamos hacer si no tuviéramos la idea de la cantidad infinita.

IV. Forma ideas positivas antes que ideas negativas.

V. Percibe las cosas no tanto sujetas a la duración, sino más bien como cierta perspectiva de eternidad y en número infinito; o, más bien, para percibir las cosas no presta atención ni al número ni a la duración. En cambio, cuando imagina las cosas, las percibe sujetas a un número determinado, una duración y una cantidad determinadas.

VI. De tal manera que se ve que las ideas claras y distintas que formamos se siguen sólo de la necesidad de nuestra naturaleza, que es evidente que dependen absolutamente de nuestra sola potencia. En cambio, con las confusas sucede lo contrario: de hecho, a menudo se forman a pesar nuestro.

VII. El Alma puede determinar de muchos modos las ideas de las cosas que el entendimiento forma a partir de otras. Así, por ejemplo, para determinar un plano elíptico se figura un punzón unido a una cuerda y que se mueve alrededor de dos

centros; o concibe una infinidad de puntos que mantienen siempre una misma relación determinada con una línea recta dada; o un cono cortado por un plano oblicuo, de manera que el ángulo de inclinación sea mayor que el ángulo del vértice del cono. O de otros infinitos modos.

VIII. Las ideas son tanto más perfectas cuanta más perfección de algún objeto expresan. En efecto, no admiramos de la misma manera al artífice que ha concebido un oratorio que al que ha concebido un templo insigne.

109. Para nada me detengo en las restantes cosas que se refieren al pensamiento, como el amor, la alegría, etc., pues ni tienen que ver con nuestro propósito presente, y ni siquiera pueden ser concebidas sin que el entendimiento sea percibido. En efecto, si desaparece del todo la percepción, todas esas cosas desaparecen.

110. Las ideas falsas y las figuradas no tienen nada positivo (como lo hemos mostrado ampliamente) en virtud de lo cual sean llamadas falsas o figuradas; es sólo por un defecto de conocimiento que se las considera así. Por lo tanto, las ideas falsas y las figuradas, en cuanto tales, nada nos pueden enseñar acerca de la esencia del pensamiento; ésta ha de ser obtenida de las propiedades positivas a las que acabamos de pasar revista, es decir, que ya se debe establecer algo común, a partir de lo cual esas propiedades se sigan necesariamente, o sea, algo tal que, si se da, ellas se den necesariamente y, si desaparece, todas ellas desaparezcan.

BARUCH SPINOZA

CARTAS II, IX, X, XXX, XXXVII Y LX

CARTA II

En 1661, Enrique Oldenburg, alemán de nacimiento y secretario de la Sociedad Real de Londres, visitó en Rijnsburg a Spinoza. Desde entonces se inició entre ellos una prolongada relación escrita. La colección epistolar de Spinoza que nos ha llegado comienza con una carta que Oldenburg le escribió desde Londres entre el 16 y el 26 de agosto, poco después de su estadía en Holanda. Le recuerda a Spinoza que habían estado conversando «sobre Dios, sobre la Extensión y el Pensamiento infinitos, sobre la diferencia y la concordancia entre ambos atributos, sobre la naturaleza de la unión del alma humana con el cuerpo; además, sobre los principios de la filosofía cartesiana y de la filosofía de Bacon». Le pide que le exponga más detenidamente su pensamiento sobre dos cuestiones: 1.ª) La diferencia precisa que se da entre la extensión y el pensamiento; 2.ª) cuáles defectos señala en las filosofías de Descartes y de Bacon, cómo superarlos y cómo sustituirlos por algo más consistente. Finalmente, le promete enviarle un ejemplar de un libro, todavía en prensa, de «un noble inglés, excelente científico» (Boyle).

Spinoza le respondió con la que conservamos como *Carta II*. La escribió sin duda en los primeros días de septiembre, ya que Oldenburg le responde, con la *Carta III*, el 27 de ese mes.

He aquí el texto de la *Carta II:*

Al muy noble y docto Señor
Enrique Oldenburg
B. de S.
Respuesta a la precedente
Ilustrísimo,

Usted mismo podrá juzgar hasta qué punto me es grata su amistad, con tal que su modestia le permita reconocer sus abundantes virtudes propias. Cuando las considero, siento que incurro en no menuda soberbia al atreverme a tal amistad, sobre todo cuando pienso que entre los amigos todo debe ser compartido, especialmente las cosas del espíritu; pero será cuestión de confiar sobre todo en su modestia y en su bondad. De la primera se sirve usted para rebajarse; de la segunda, para enaltecerme. Y lo hace de tal modo que no me avergüenzo de iniciar esa estrecha amistad que me ofrece, que me pide y que me esforzaré por cultivar con dedicación. Y, si fuera cierto que tengo las dotes de talento que usted describe, dejaría de buena gana que usted aprovechara de ellas hasta con desmedro para mí. Pero, como no quiero que parezca que me estoy negando a lo que me ha pedido en nombre de la amistad, me esforzaré por explicar lo que pienso sobre aquellas cosas de las que hemos estado conversando. De todos modos, será su bondad y no estas explicaciones lo que hará que nuestra amistad se haga más estrecha. Comenzaré por hablar brevemente de Dios: lo defino como el Ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito, es decir, del todo perfecto en su género. Hago notar que entiendo por atributo todo aquello que es concebido por sí y en sí, de manera tal que su concepto no envuelve el concepto de otra cosa. Por ejemplo, la Extensión se concibe por sí y en sí; pero no sucede lo mismo con el movimiento, ya que se lo concibe en otra cosa y su concepto implica extensión. Que ésta sea la verdadera definición de Dios queda de manifiesto por el hecho de que por Dios entendemos el Ser del todo perfecto y

absolutamente infinito. Y que tal ser existe, se prueba fácilmente a partir de esa definición. Pero no es éste el lugar para hacerlo, y por eso omito la demostración. En cambio, lo que debo demostrar, para responder a su primera cuestión, es lo que sigue: primero, que en la naturaleza no pueden existir dos substancias sin que difieran según la totalidad de la esencia. Segundo, que la substancia no puede ser producida, sino que es propio de su esencia el existir. Tercero, que toda substancia debe ser infinita, o sea, del todo perfecta en su género. Una vez demostrado todo esto, usted podrá ver claramente hacia dónde tiendo, con tal que al mismo tiempo preste atención a la definición de Dios, de tal manera que no es necesario detenerse a hablar más sobre esto. Para demostrar estas cosas clara y brevemente no se me ocurrió nada mejor que someterlas a su examen expuestas de manera geométrica; por lo tanto, aquí se las envío por separado y espero su parecer. En segundo lugar, usted me pregunta cuáles son los errores que encuentro en la Filosofía de Descartes y en la de Bacon. Quiero satisfacer este deseo suyo, aunque no es costumbre mía poner de manifiesto los errores de los demás. El primer error, y el mayor, es el de que se hayan alejado tanto del conocimiento de la causa primera y del origen de todas las cosas. El segundo, el de que no hayan llegado a conocer la verdadera naturaleza del alma humana. El tercero, no haber alcanzado jamás la causa verdadera del error. Sólo quienes se han mantenido totalmente ajenos a la dedicación a las ciencias pueden ignorar que el verdadero conocimiento de estas tres cosas es sumamente necesario. Que se hayan alejado del conocimiento de la causa primera y del alma humana es algo que se comprueba fácilmente si se tiene en cuenta la verdad de las tres proposiciones mencionadas más arriba. Por eso me dedicaré solamente a poner en evidencia el tercer error. No diré casi nada de Bacon, porque habla muy confusamente de esto y

no prueba casi nada; sólo describe. En efecto, en primer lugar supone que el entendimiento humano, además del engaño en el que incurre a causa de los sentidos, se equivoca por su propia naturaleza y todo se lo figura de acuerdo consigo mismo y no de acuerdo con el universo, como si fuera un espejo que, al reflejar de modo desparejo los rayos que le llegan, mezclara su propia naturaleza con la de las cosas. En segundo lugar, supone que el entendimiento humano se dirige por naturaleza propia hacia la abstracción y que se figura como estables las cosas que cambian. En tercer lugar, que el entendimiento humano es inestable y que, por eso, no puede asentir de manera constante. Estas causas, y todas las otras que le asigna al error, pueden reducirse fácilmente a la causa única que establece Descartes, a saber, que la voluntad humana es libre y que es más vasta que el entendimiento o, como dice el mismo Verulán (Aforismo 49), de manera más confusa: el entendimiento no tiene una luz seca, sino que está como impregnado de voluntad. (Hay que hacer notar aquí que Verulán, a diferencia de Descartes, habla a menudo del entendimiento como si fuera el Alma.) Sin parar mientes en las otras causas, que son de poca importancia, demostraré que ésta es falsa. Ellos mismos podrían haberlo visto fácilmente si hubiesen prestado atención al hecho de que la voluntad difiere de tal o cual volición de la misma manera como la blancura difiere de tal o cual cosa blanca, o como la Humanidad se distingue de tal o cual hombre; de tal modo que es tan imposible concebir que la voluntad es la causa de esta volición o de aquélla, como pensar que la humanidad es la causa de Pedro y de Pablo. Entonces, dado que la voluntad no es sino un ser de razón y de ningún modo puede ser considerado causa de volición alguna; dado que las voliciones singulares no pueden ser consideradas libres, ya que necesitan de una causa para existir, y son necesariamente tales como las determinan sus causas;

dado, por último, que los mismos errores son, según Descartes, voliciones singulares, se sigue necesariamente que los errores, es decir, las voliciones singulares, no son libres, sino que están determinados por causas externas y de ninguna manera por la voluntad. Esto es lo que prometí demostrar.

CARTA IX

Los *colegiantes* eran laicos que se reunían en grupos llamados *Collegia Prophetica* para leer e interpretar la Biblia en una clima de amplia tolerancia. Spinoza estuvo vinculado con ellos y varios colegiantes fueron fieles amigos suyos durante toda la vida. Entre éstos se contaba Simón de Vries, hombre joven que había emprendido, por consejo de Spinoza, el estudio de la medicina. Con otros amigos formó en Amsterdam un «colegio» que se dedicaba al estudio de las obras de Spinoza. Éste les había hecho llegar el *Corto Tratado* y una parte de la *Ética*. En los comienzos de 1663, el grupo se había empantanado en una discusión sobre la naturaleza de la definición y sobre el sentido de algunas de las definiciones de la *Ética*. Para salir del atolladero recurrieron, en primer lugar, a las enseñanzas del matemático Borellus (o Borelli), autor de una obra titulada *Euclides restitutus*, y, luego, S. de Vries le escribe a Spinoza —quien residía por entonces en Rijnsburg— la que conocemos como *Carta VIII*, fechada el 24 de febrero.

En esa carta el autor menciona a un tal Casearius (escribe, por error: *Casuarius*), a quien considera feliz porque, «viviendo bajo el mismo techo» que Spinoza, puede conversar con él «sobre las cosas más excelentes en el almuerzo, en la cena y mientras pasean». Se trataba de un estudiante joven, a quien Spinoza daba lecciones sobre la filosofía de Descartes. Los PFD son un resultado de esa enseñanza.

Lo que Spinoza escribe en esta carta sobre la substancia responde a una aclaración que De Vries le solicita sobre «el tercer escolio de la proposición octava» de la *Ética*, que en la redacción definitiva corresponde a *Ét.*, I, 10 esc. La definición III a la que se refiere Spinoza se encontraba así en la primera elaboración de

la *Ética* y corresponde a las definiciones III y IV de la redacción definitiva.

Este es el texto de la *Carta IX:*

Al muy docto joven
Simón de Vries
B. de S.
Respuesta a la precedente.
Estimado amigo,

He recibido su tan esperada carta. Muchas gracias por ella y por su afecto hacia mí. Su larga ausencia no ha sido menos fastidiosa para mí que para usted; mientras tanto, me alegro de que mis pobrecitas especulaciones le hayan servido y hayan sido útiles también para nuestros amigos. De este modo, ausente, puedo hablar con ustedes, lejanos. Y no tiene por qué envidiar a Caseario. Nadie me resulta tan insoportable como él y de nadie me cuido tanto como de él. Por eso quisiera que tanto usted como los otros conocidos se abstengan de hacerle conocer mis opiniones, por lo menos hasta que no haya llegado a una edad más avanzada. Es muy niño todavía, muy poco estable y más deseoso de novedad que de verdad. Sin embargo, confío en que con los años corregirá estos vicios infantiles. En realidad, por el conocimiento que tengo de sus capacidades, estoy casi seguro de que así será y por esto sus dotes me llevan a quererlo.

Vayamos a las cuestiones planteadas en el colegio (constituido con tanta sabiduría): veo que ustedes están atascados porque no distinguen entre los géneros de las definiciones. Quiero decir: la diferencia entre la definición que intenta explicar sólo la esencia de una cosa y la definición que sólo tiene como fin ser examinada. La primera tiene que ser verdadera, porque tiene un objeto determinado; eso no se requiere en la segunda. Por ejemplo, si alguien me pide la descripción del templo de Salomón debo ofrecerle una descripción verdadera del templo, a no

ser que yo quiera dedicarme a bromear. Pero, si me figuro el diseño de un templo que quiero edificar y si a partir de tal descripción concluyo que debo comprar tal terreno y tantos miles de piedras y de otros materiales, ¿alguien que esté en su sano juicio me podrá decir que mi conclusión es mala, porque he recurrido a una definición quizá falsa? ¿O me podrá exigir alguien que pruebe mi definición? Sería como si me dijera que no he concebido lo que he concebido, o como si me exigiera que pruebe que he concebido lo que he concebido; esto no pasaría de ser una tontería. Por tanto, o bien la definición explica la cosa en cuanto existe fuera del entendimiento y, entonces, debe ser verdadera y no difiere de una proposición o de un axioma, a no ser en cuanto la definición se refiere a las esencias de las cosas o de las afecciones de las cosas y la proposición y el axioma, en cambio, son más amplios puesto que se extienden hasta las verdades eternas; o bien la definición explica la cosa tal como la concebimos o como puede ser concebida. En ese caso difiere también del axioma y de la proposición en cuanto no exige sino que se la conciba de modo absoluto y no, como axioma, desde el punto de vista de lo verdadero. Por lo tanto, una mala definición es aquella que no se concibe. Para que lo entiendan, tomaré el ejemplo de Borelli: el caso de alguien que dice que dos líneas rectas que encierran un espacio se llaman líneas que forman una figura. Si el que así se expresa entiende por línea recta lo que todos tienen por línea curva, entonces la definición es buena (por tal definición se comprendería una figura como ( ) u otras semejantes), con tal que después no entienda referirse a cuadrados o a otras figuras. Pero, si por línea recta entiende lo que habitualmente entendemos, la cosa es totalmente inconcebible. Borelli, cuyo parecer ustedes están dispuestos a admitir, confunde todo esto. Añado otro ejemplo; el mismo que usted trae al final. Si digo que cada substancia tiene un solo atributo, es una mera

suposición y es necesario demostrarla. Si, por el contrario, digo que por substancia entiendo aquello que consta de un solo atributo, es buena definición con tal que, a partir de allí, sean designados con un nombre distinto del de substancia todos los seres constituidos por más de un atributo. En cuanto a eso de que yo, según dicen ustedes, no he demostrado que la substancia (o sea, el ser) puede tener varios atributos, puede ser que ustedes no hayan querido prestar atención a las demostraciones. De hecho, propuse dos: 1.ª) Nada es más evidente que el hecho de que concebimos cada ser desde algún atributo y que cuanta más realidad o ser tiene cada ser, más atributos hay que reconocerle; de donde se sigue que un ser absolutamente infinito debe ser definido..., etcétera. 2.ª) Y, a mi juicio, la suprema: cuanto mayor es el número de atributos que le reconozco a un ser, tanto más de existencia tengo que atribuirle; es decir, tanto más lo considero como verdadero, mientras que sucedería todo lo contrario si yo me figurase una Quimera o algo por el estilo.

En cuanto a eso de que ustedes no conciben el pensamiento sino en forma de ideas porque, suprimidas las ideas, queda destruido el pensamiento: creo que les sucede porque cuando piensan eso, ustedes, cosas pensantes, ponen de lado los propios pensamientos y conceptos. No hay que extrañarse, entonces, si no les queda nada por pensar cuando han hecho a un lado todos los pensamientos. En lo que a eso respecta, creo que he demostrado con suficiente claridad y evidencia que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la naturaleza naturada y no a la naturante. Y no veo qué puede tener que ver esto con la comprensión de la definición tercera, ni cómo ésta los lleva a demorarse. Si no me equivoco, esa definición, tal cual yo se la comuniqué a ustedes, suena así: *por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no envuelve el concepto de otra cosa. Lo mismo entiendo*

por atributo, con la diferencia de que atributo se dice con respecto al entendimiento que atribuye a una substancia tal naturaleza determinada. Les aseguro que esta definición explica con suficiente claridad qué es lo que quiero entender por substancia o atributo. Ustedes quieren, aunque eso no sea para nada necesario, que les explique con un ejemplo cómo una sola y misma cosa puede ser designada con dos nombres. Para no parecer avaro, daré dos: 1.°) por Israel entiendo el tercer patriarca; lo mismo entiendo por Jacob; el nombre de Jacob le fue impuesto porque había aferrado el talón del hermano. 2.°) por plano entiendo aquello que refleja todos los rayos luminosos sin alteración. Lo mismo entiendo por blanco, con la diferencia de que blanco se dice por referencia al hombre que mira el plano.

CARTA X

Esta carta no aparece precedida por una de S. de Vries en la que se pudiera encontrar la consulta hecha a Spinoza. No está fechada.

Al muy docto joven
Simón de Vries,
B. de S.
Estimado amigo,

Me pregunta usted si necesitamos de la experiencia para saber si la definición de un atributo es verdadera. Le respondo que jamás necesitamos de la experiencia, a no ser cuando se trata de aquello que no puede concluirse a partir de la definición de la cosa, como, por ejemplo, la existencia de los Modos: ella no puede ser afirmada a partir de la definición de la cosa. En cambio, no tenemos ninguna necesidad de la experiencia para todo aquello cuya existen-

cia no se distingue de su esencia y que, por lo tanto, se sigue de su definición. Más aún, ninguna experiencia podrá llegar a darnos jamás tal conocimiento, ya que la experiencia no nos da a conocer las esencias de las cosas. Cuanto más, lo que puede hacer es determinar a nuestra Alma para que sólo piense acerca de ciertas esencias de las cosas. Por lo tanto, dado que la existencia de los atributos no difiere de su esencia, ninguna experiencia nos llevará a conocerla. ¿Qué más quiere saber? ¿Si también las cosas y las afecciones de las cosas son verdades eternas? Por cierto que sí. Si insiste y me pregunta por qué no las llamo verdades eternas, le respondo que procedo así para distinguirlas, como todos suelen hacer, de aquellas verdades que no explican ni una cosa ni una afección; por ejemplo, ésta: *de la nada, nada procede.* Esta y otras proposiciones semejantes son llamadas de modo absoluto verdades eternas, con lo que no se quiere decir sino que ellas no tienen ningún apoyo fuera del Alma.

CARTA XXX

Se trata sólo de un fragmento, contenido en *The Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. V, London, 1744. Es parte de la respuesta de Spinoza a una carta de Oldenburg (*Carta XXIX*). Spinoza tiene que haberla escrito hacia fines de septiembre de 1665, ya que la carta XXIX está fechada a mediados de ese mismo mes y en una carta de Oldenburg a Boyle, del 10 de octubre, se menciona la respuesta de Spinoza.

...Me alegro de que los filósofos de su relación sean fieles a sí mismos y al propio país. Espero llegar a conocer sus trabajos cuando los que hacen la guerra estén saturados de sangre y decidan descansar un poco para reparar sus fuerzas. Si viviera en nuestra

época aquel famoso hombre que se reía de todo, se moriría de risa. A mí toda esta confusión no me incita ni a la risa ni a las lágrimas, sino que me lleva más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. No me parece que haya que burlarse de la naturaleza y mucho menos que haya que hacer de ella objeto de lamento, cuando pienso que los hombres, como todo lo demás, no son sino una parte de la naturaleza y que ignoro cómo cada parte de ella concuerda con su totalidad y cómo se aviene con las demás. Y descubro que sólo por este defecto de conocimiento ciertas cosas de la naturaleza, que percibo sólo en parte y en forma mutilada y que no concuerdan con nuestro espíritu filosófico, me parecieron antes vanas, desordenadas, confusas. Ahora, en cambio, dejo que cada uno viva según su talante y que hasta mueran por sus bienes quienes así lo desean, con tal que me sea posible vivir por la verdad. Estoy componiendo actualmente un tratado acerca de mi modo de entender la Escritura; para hacerlo, tengo estos motivos: 1.° Los prejuicios de los teólogos. Sé muy bien que son estos prejuicios el impedimento mayor para que los hombres se dediquen a la filosofía. Me esfuerzo, por tanto, en poner de manifiesto esos prejuicios y en apartarlos de las almas sensatas. 2.° La opinión que de mí tiene la gente, que no deja de acusarme de ateísmo; trato en lo posible de combatirla. 3.° La libertad de filosofar y de decir lo que sentimos, quiero afirmarla con todos los medios, mientras que la autoridad y la petulancia de los predicadores procuran suprimirla en todos lados. No he oído decir hasta ahora que algún cartesiano haya podido explicar los fenómenos de los cometas recientes por medio de la hipótesis de Descartes, y dudo de que, a partir de ella, se pueda explicar correctamente.

CARTA XXXVII

Juan Bouwmeester era un médico, amigo común de Spinoza y de L. Meyer. Un atisbo de lo que era esa amistad lo da la *Carta XXVIII* —animada de humor afectuoso— que le dirigiera Spinoza en junio de 1665. Justo un año después le escribió ésta.

Al muy docto y apreciadísimo
Juan Bouwmeester
B. de S.
Muy querido amigo,

No he podido responder hasta ahora a su carta, recibida hace ya tiempo; me lo impidieron ocupaciones y preocupaciones de las que no me podía desprender fácilmente. Pero no quiero faltar a mi obligación, en cuanto me lo permite el haber encontrado un poco de despreocupación. Y quiero comenzar dándole gracias por su afecto y su dedicación, demostrados a menudo con hechos y sobradamente con la última carta. Paso a responder a su pregunta, propuesta así: ¿hay o puede haber un Método por el cual, sin tropiezos y sin fastidio, podamos proceder en la reflexión sobre las cosas que más importan? ¿O es que, por el contrario, nuestra Alma está sujeta como nuestro cuerpo a los accidentes, de tal manera que nuestros pensamientos están más dominados por el azar que por una disciplina? Creo que le daré una respuesta satisfactoria si demuestro que se debe dar necesariamente un Método con el cual podamos dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas y que el entendimiento no está sujeto, como el cuerpo, a los accidentes. Esto se sigue del solo hecho de que una percepción clara y distinta, o varias simultáneamente, puede ser absolutamente causa de otra percepción clara y distinta. Más aún, todas las percepciones claras y distintas que formamos no pueden originarse sino desde otras percepciones cla-

ras y distintas, que se dan en nosotros, y no reconocen causa alguna exterior. De donde se sigue que las percepciones claras y distintas que formamos dependen sólo de nuestra naturaleza y de sus leyes fijas y determinadas, es decir, de nuestra absoluta potencia y no del azar, es decir, de causas que, si bien proceden también según leyes fijas y determinadas, nos son desconocidas y son ajenas a nuestra naturaleza y a nuestra potencia. Por lo que se refiere a las demás percepciones, reconozco que dependen en grado máximo del azar. De todo esto surge con claridad cuál debe ser el verdadero Método y en qué consiste sobre todo, a saber, en el solo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes. Para alcanzarlo es necesario, ante todo, distinguir entre el entendimiento y la imaginación, o sea, entre las ideas verdaderas y las otras, las que son figuradas, falsas, dudosas, es decir, hablando en general, todas las que dependen de la sola memoria. Para comprender esto, por lo menos en la medida en que lo exige el Método, no es necesario conocer la naturaleza del Alma por su primera causa, sino que basta con recurrir a una pequeña descripción del Alma, es decir, de las percepciones, según lo enseña Bacon. Pienso que con estos pocos renglones he explicado y demostrado el verdadero Método y, al mismo tiempo, he indicado el camino para llegar a él. Pero debo advertirle, además, que para todo esto se requiere una meditación asidua y firmeza de decisión, que no se aseguran sin determinada organización de la vida y sin imponerse un fin preciso. Pero basta por ahora con todo esto.

Voorburg, 10 de junio de 1666.

CARTA LX

El nombre de Ehrenfried Walter von Tschirnhaus aparece por primera vez, en la correspondencia conservada, en la *CARTA LVII*. Escribió una *Medicina del espíritu*, de inspiración espinocista. En una estadía en París tuvo oportunidad de conversar con Leibniz y de comunicarle algunos aspectos del pensamiento de Spinoza. De esto queda como testimonio una nota manuscrita del mismo Leibniz. Spinoza, informado de este encuentro por G. H. Schuller, se mostró esquivo ante la idea de hacerle conocer sus escritos a Leibniz «tan pronto» (ver *Carta LXXII*, 18 de noviembre de 1675). Tschirnhaus comienza su *Carta LIX* a Spinoza con esta pregunta: «¿Cuándo llegaremos a tener su Método para dirigir la razón debidamente en la busca del conocimiento de las verdades desconocidas y su exposición general sobre la Física?» A lo largo de esa carta, fechada el 5 de enero de 1675, propone algunas penetrantes cuestiones acerca del método. La respuesta de Spinoza no tiene fecha.

Al muy noble y docto
Ehrenfried Walter de Tschirnhaus
B. de S.
Respuesta a la precedente.
Ilustrísimo Señor,

Entre la idea verdadera y la idea adecuada no reconozco ninguna diferencia, como no sea la de que verdadero se dice sólo con referencia a la conveniencia de la idea con aquello de lo que ella es idea; el nombre de adecuado se refiere, en cambio, a la naturaleza de la idea considerada en sí misma; de modo que no se da diferencia alguna entre la idea verdadera y la adecuada, excepto aquella relación extrínseca. En cuanto a cómo puedo saber de cuál idea de una cosa, entre otras muchas, pueden deducirse todas las propiedades de un objeto, no tengo en cuenta sino esto; que esa idea de la cosa, o la definición, exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para averiguar las propiedades del círculo me pregunto si

puedo deducirlas de la idea del círculo que resulta de figurárselo compuesto de infinitos rectángulos; me pregunto, digo, si tal idea envuelve la causa eficiente del círculo. Al ver que no es así, busco otra idea. Ésta: el círculo es un espacio determinado por una línea de cuyos extremos uno es fijo y el otro móvil. Dado que esta definición expresa la causa eficiente, sé que allí podré deducir todas las propiedades del círculo. Así también, cuando defino a Dios como el Ser sumamente perfecto, puesto que tal definición no expresa la causa eficiente (entiendo la causa eficiente tanto interna como externa), no podré deducir de allí todas las propiedades de Dios. Por el contrario, si al definir a Dios, digo que es el Ser, etc.: vea la Def. VI de la Parte I de la *Ética*. En cuanto a todo lo demás, quiero decir, todo lo que se refiere al movimiento y al método lo reservo para otra ocasión, porque todavía no está redactado en orden.

En cuanto a lo que me dice acerca de que se deducen muchas cosas con respecto a la dimensión de las curvas si se consideran sus ordenadas; pero que eso se logra con más facilidad si se consideran las tangentes, etc., pienso todo lo contrario: muchas cosas se deducen más difícilmente al considerar las tangentes que al considerar debidamente las ordenadas, y doy absolutamente por cierto que, partiendo de ciertas propiedades de una cosa (dada una idea cualquiera), unas cosas son descubiertas más fácilmente, otras con más dificultad (aunque todas tienen que ver con la naturaleza de tal cosa). Pero tengo por cierto que hay que cumplir con este requisito; hay que buscar una idea tal que de ella se pueda deducir todo, según dije más arriba. Al querer deducir de alguna cosa todo lo que es posible, necesariamente se sigue que las últimas habrán de ser más difíciles que las primeras, etc.

LUIS MEYER

PREFACIO A LOS

PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES

Acerca de la Obra titulada *Primera y Segunda Parte de los Principios de la Filosofía de Descartes*, Spinoza le escribía a Oldenburg lo siguiente, en una carta fechada en Voorburg 17/27 de julio de 1663:

«En el mes de abril, después de haber trasladado aquí mis cosas, partí para Amsterdam. Allí, algunos amigos me pidieron una copia de cierto Tratado que contenía la segunda parte de los Principios de Descartes, demostradas de manera geométrica, y brevemente, las principales cuestiones de la Metafísica que un tiempo antes yo le había dictado a un joven a quien no quería enseñar abiertamente mis opiniones. Luego me rogaron que, lo antes posible, preparara también una exposición de la primera parte, con el mismo Método. Para no disgustar a los amigos, me entregué inmediatamente a componerla, cosa que hice en dos semanas, y la entregué a los amigos, quienes, por último, me pidieron que les permitiera editarlas; lo obtuvieron fácilmente, con la condición de que uno de ellos, estando yo presente, las embelleciera con un estilo más elegante y les añadiera un pequeño Prefacio en el cual advirtiera a los lectores que yo no reconocía como mías todas las cosas contenidas en ese Tratado, dado que en él había escrito no pocas cosas cuyos contrarios son precisamente lo que yo apruebo, y que ilustrara esto con uno o dos ejemplos. Un amigo prometió hacer todo eso y quedó encargado de la edición del librito» (G.IV, 63, 10-27).

Este amigo era L. Meyer, médico de profesión, buen latinista, aficionado a la poesía, al teatro y a la filosofía; autor, en 1666, de una obra titulada *Philosophia Sacrae Scripturae interpres.* En la *Carta XV*, dirigida a L. Meyer y fechada en Voorburg el 3 de agosto de 1663, Spinoza le dice a su corresponsal que le remite el prefacio que éste le había hecho llegar por manos de S. de Vries, y que le ha hecho algunas observaciones marginales; le pide también que añada algunas advertencias. Éste es el texto del *Prefacio:*

L. MEYER

saluda

al benévolo lector

El Método de los matemáticos en la investigación y exposición de las Ciencias, es decir, el modo de demostrar unas Conclusiones por medio de Definiciones, Postulados y Axiomas, es el mejor y más seguro camino para buscar y para enseñar la verdad; tal es la opinión unánime de todos aquellos que quieren elevarse por encima del vulgo. Y con toda razón. Porque, como ningún conocimiento cierto y firme de alguna cosa puede ser sacado y derivado sino de cosas ya conocidas, es necesario establecerlas primero como un fundamento estable sobre el cual se puede levantar después todo el edificio del conocimiento humano, sin riesgo de que se hunda por sí solo o se venga abajo al menor choque. Ahora bien, que tal sea el caso de las nociones que, bajo el nombre de Definiciones, Postulados y Axiomas, son frecuentemente usadas por los que cultivan las matemáticas, ninguno que haya saludado esta noble disciplina, aunque sea solamente desde el umbral, lo podrá dudar. Las Definiciones, en efecto, no son más

que explicaciones muy claras de los términos y nombres que designan las cosas que serán tratadas. En cuanto a los Postulados y Axiomas, o Nociones comunes del espíritu, son proposiciones tan claras y distintas que nadie que haya comprendido correctamente las palabras puede negarse a darles su asentimiento.

Pero, en verdad, no se encuentra casi ninguna ciencia, salvo las Matemáticas, que siga este Método. Se sigue otro totalmente opuesto, donde todo se hace por medio de Definiciones y Divisiones encadenadas entre sí sin interrupción y entremezcladas aquí y allá con cuestiones y explicaciones. Casi todos, en efecto, han juzgado —y muchos de los que se dedican a constituir las ciencias y a escribir sobre ellas todavía juzgan— que este Método es propio de las Matemáticas y que todas las demás disciplinas lo rechazan y lo menosprecian. De ahí resulta que estos autores no demuestran sus tesis por razonamientos apodícticos sino que se esfuerzan por probarlas con ayuda de verosimilitudes y argumentos probables, y publican de esta manera un fárrago de abultados libros en los que nada sólido y cierto se puede encontrar. En cambio, están llenos de controversias y disensiones, y lo que uno ha establecido por algunas sutilezas de poco peso, pronto otro lo refuta y, valiéndose de las mismas armas, lo trastoca y lo destruye. De tal manera que el espíritu ávido de una verdad inmutable, ahí donde pensaba encontrar un deseado lago tranquilo y, después de una travesía segura y fructífera, llegar por fin al puerto deseado del conocimiento, se ve flotando en el mar agitado de las opiniones, rodeado por las tempestades de la controversia, movido de un lado a otro y arrastrado por las olas de la incertidumbre, sin esperanza alguna de salir a flote. Ha habido, sin embargo, algunos hombres que han juzgado de otra manera y que, compadecidos por la lamentable suerte de la Filosofía, se han alejado del camino comúnmente seguido por

todos en las ciencias y han ingresado en otro, arduo por cierto, lleno de dificultades, que los llevaría a transmitir a la posteridad las partes de la Filosofía, distintas de la Matemática, demostradas según el Método y con la certeza de ésta. Entre estos hombres, unos han expuesto en este orden una filosofía ya admitida y habitualmente enseñada en las escuelas, y otros una nueva Filosofía, fruto de su propio descubrimiento, que propusieron al mundo sabio. Y, aunque esta labor haya sido ensayada durante mucho tiempo y por muchos sin éxito, se levantó al fin el astro más resplandeciente de nuestro siglo, René Descartes, quien, después de haber sacado de las tinieblas gracias a un nuevo Método todo lo que en Matemáticas había sido inaccesible a los antiguos y todo lo que sus contemporáneos no había podido descubrir, sentó las bases inconmovibles de la Filosofía sobre las cuáles se pudiese levantar la mayoría de las verdades, según el orden y con la certeza de la Matemática. De hecho, él mismo lo ha demostrado y para todos los que han estudiado cuidadosamente sus escritos, a los que nunca se alabará demasiado, ello resulta más claro que la luz del día. Si, por lo demás, las obras filosóficas de este hombre muy ilustre e imcomparable proceden a la manera de la Matemática y según el orden de la demostración, no es, sin embargo, el que generalmente se usa en los Elementos de Euclides y en las demás geometrías donde las Proposiciones y las Demostraciones dependen de las Definiciones, Postulados y Axiomas previamente planteados, sino de un modo muy diferente que él dice ser el verdadero y mejor método para enseñar y que llama analítico. En efecto, reconoce al final de las Respuestas a las Segundas Objeciones un doble método de demostración apodíctica: uno, por Análisis, que muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente inventada y como *a priori*, y otro, por la Síntesis, que usa una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y

problemas, a fin de hacer ver, si se le niegan algunas consecuencias, como estaban incluidas en sus antecedentes, y obtener así el consentimiento del lector por obstinado y testarudo que sea, etc.

Sin embargo, aunque en ambas maneras de demostrar se encuentra una certeza que excluye cualquier riesgo de error, no son igualmente útiles y cómodas para todos. Porque, como la mayoría de los hombres ignoran totalmente las Ciencias Matemáticas y en especial el Método en que son expuestas —la síntesis— y en el que son inventadas —el análisis— no pueden ni comprenderlas por sí mismas, ni explicar a los demás las cosas que, demostradas apodícticamente, son tratadas en estos libros. Así sucedió que muchos de aquellos que impulsados por un ímpetu ciego o llevados por la autoridad de otros se habían enrolado bajo la bandera de Descartes, solamente han aprendido de memoria sus máximas y sentencias y, cuando se trata de discutir sobre ellas, no saben más que hablar sin sentido y parlotear, mostrándose incapaces de demostración alguna, tal como era antes y todavía es hoy día la costumbre entre los seguidores de la Filosofía Peripatética. He aquí por qué, por el bien de esa gente, he deseado tan a menudo que un hombre tan ducho en el orden analítico, como en el sintético, muy versado en los escritos de Descartes y profundo conocedor de su Filosofía, decidiera ponerse a trabajar para exponer en el orden sintético lo que Descartes presentó en el orden analítico y para demostrarlo según la manera común de la Geometría. Yo mismo, aunque soy muy consciente de mis límites y de mi capacidad para una obra tan considerable, muy a menudo, sin embargo, me propuse este proyecto y hasta comencé a emprenderlo; pero otras ocupaciones que me distraen frecuentemente me han impedido llevarlo a cabo.

Por eso me alegré al saber que nuestro autor había dictado a uno de sus discípulos, mientras que le enseñaba la Filosofía de Descartes, toda la Se-

gunda parte de los Principios y una parte de la Tercera demostrada a la manera de la Geometría, así como las principales y más difíciles cuestiones agitadas en la Metafísica y todavía no resueltas por Descartes. También supe que, a raíz de las expresadas demandas de sus amigos, había aceptado publicar este libro después de corregirlo y aumentarlo. Yo también di mi aprobación a este proyecto y le ofrecí con gusto mi ayuda en caso de que la necesitara para la publicación. Hasta le rogué que también expusiera en el mismo orden y antepusiera la primera parte de los Principios para que el conjunto así dispuesto desde un principio fuese mejor comprendido y agradara más. Considerando que esto era muy razonable, no quiso negarse ni a los ruegos de un amigo ni al interés del lector. Como vive en el campo, lejos de la ciudad, y no podía encargarse de la edición, me la confió. He aquí, pues, benévolo lector, lo que te ofrecemos en este librito: la primera y segunda parte de los Principios de la Filosofía de Descartes, un fragmento de la Tercera y, bajo el título de Apéndice, hemos añadido unos Pensamientos Metafísicos de nuestro autor. Pero, aunque hablemos aquí, y así lo enuncia el título, de la primera parte de los Principios, no hemos querido dejar entender que se encuentra aquí demostrado en el orden geométrico todo lo que Descartes ha dicho de ella. Esta denominación ha sido adoptada por ser la mejor y, así, las principales cuestiones de Metafísica que Descartes ha tratado en sus Meditaciones (dejando al lado las que tienen que ver con la lógica y todo lo mencionado y considerado con carácter solamente histórico) han sido sacadas de allí. Para llevar a cabo más fácilmente su tarea, el autor ha trasladado aquí al pie de la letra casi todo lo que Descartes ha expuesto en el orden geométrico al final de las Respuestas a las Segundas Objeciones. Ha colocado delante todas las Definiciones de Descartes, ha integrado las Proposiciones a las suyas propias, pero no ha puesto los

Axiomas inmediatamente después de las Definiciones, sino solamente después de la Cuarta Proposición y ha modificado su orden para hacer la demostración más fácil. Finalmente ha dejado de lado lo que no necesitaba. Nuestro autor no ignora que estos Axiomas (como el mismo Descartes lo dice en el postulado séptimo) pueden ser demostrados como Teoremas y se encontrarían aún mejor ubicados en las Proposiciones. Le hemos pedido que haga este cambio, pero los asuntos más importantes que lo ocupan le han impedido dedicar más de dos semanas a esta obra, de manera que no ha podido satisfacer ni nuestro deseo, ni el suyo propio. Solamente ha añadido a los Axiomas, por ahora, una breve explicación que pueda servir de demostración y ha dejado para más adelante la demostración más larga y completamente acabada que redactará si, una vez agotada la presente edición, es el caso de hacer una nueva. Para aumentarla, trataremos entonces de que el autor acabe en su totalidad la Tercera Parte acerca del Mundo visible; no publicamos aquí sino un fragmento de ella porque el autor se detuvo en este punto en su enseñanza; pero, por pequeño que sea, no hemos querido privar de él al lector. Asimismo, y para facilitar una buena comprensión, habrá que añadir también en la Segunda Parte algunas Proposiciones relativas a la naturaleza y a las propiedades de los fluidos, cosa que procuraré con empeño que el autor realice.

No solamente en la proposición y explicación de los Axiomas, sino también en la demostración de las Proposiciones mismas y de las demás Conclusiones, nuestro autor se aleja muy a menudo de Descartes y usa pruebas muy diferentes a las suyas. Que nadie interprete estas divergencias como si él quisiera corregir a este hombre muy ilustre; que se piense, más bien, que solamente tiene el propósito de observar mejor el orden que éste adoptó previamente y no multiplicar indebidamente el número de Axiomas.

Por la misma razón, ha tenido que demostrar numerosas proposiciones que Descartes no había demostrado y añadir otras que había pasado por alto completamente. Quisiera, sin embargo, que se observara que en toda esta obra, a saber, tanto en la primera y segunda parte de los Principios, en el fragmento de la tercera, como en los Pensamientos Metafísicos, nuestro autor ha expuesto las puras ideas de Descartes y sus demostraciones tales como aparecen en sus escritos o tales como se las puede deducir, por legítima consecuencia, de los fundamentos que estableció. De hecho, como había prometido enseñar a su discípulo la Filosofía de Descartes, se impuso como un deber religioso no apartarse de ella ni un ápice y no dictar nada que no respondiese o fuese contrario a las enseñanzas de éste. Que nadie crea, por lo tanto, que el autor enseña aquí sus propias ideas o incluso ideas que aprueba. Porque, si bien juzga algunas verdaderas, si bien confiesa haber añadido él mismo algunas, son muchas las que, sin embargo, rechaza como falsas y a las que opone una convicción muy diferente.

Para no dar sino un solo ejemplo, entre muchos otros, veamos lo que se dice de la voluntad en el Escolio de la Proposición 15, parte 1, de los Principios, y en el capítulo 12, parte 2, del Apéndice, y que aparece como probado mediante un gran despliegue. No considera, en efecto, que la voluntad sea distinta del entendimiento, ni mucho menos que está dotada de libertad. De hecho, cuando (Descartes) enuncia sus ideas, como en el *Discurso del Método,* cuarta parte, y en la *Segunda Meditación* y en otros textos, solamente supone, no prueba, que el espíritu humano es una sustancia absolutamente pensante. Lo cierto es que, al contrario, nuestro autor, si admite la existencia de una sustancia pensante en la naturaleza, niega en cambio que constituya la esencia del alma humana y sostiene de la misma manera que el pensamiento, lo mismo que la extensión, no tiene límites

que lo determinen. De ahí que, al igual que el cuerpo humano no es absolutamente, sino que lo que existe es una extensión determinada de una manera estricta por el movimiento y el reposo según las leyes de la naturaleza extensa, el espíritu, o el alma humana, no es absolutamente, sino que lo que existe es un pensamiento determinado de una manera estricta por ideas, según las leyes de la naturaleza pensante; pensamiento cuya existencia está necesariamente dada tan pronto como el cuerpo empieza a existir. Por esta definición, el autor no cree difícil demostrar que la Voluntad no es distinta del entendimiento y que dista mucho de gozar de la libertad que Descartes le atribuye; más aún, que la facultad misma de afirmar y negar es una pura ficción: el afirmar y el negar no son nada fuera de las ideas; que en cuanto a las demás facultades, como el Entendimiento, el Deseo, etcétera, deben ser incluidas entre las ficciones o, cuando menos, entre aquellas nociones que los hombres han formado porque conciben las cosas abstractamente, como, por ejemplo, la humanidad, la piedad y otras del mismo género.

Tampoco debo pasar por alto que hay que pensar lo mismo, es decir, considerar como la sola expresión del pensamiento de Descartes aquello que aparece en muchos textos, a saber: «esto o aquello supera la comprensión humana». Hay que evitar, en efecto, entender esto como si se tratara de algo que nuestro autor quisiera reivindicar como su propia opinión. Porque él juzga que todas estas cosas, e incluso muchas otras más sublimes y sutiles, pueden ser no sólo conocidas clara y distintamente, sino también explicadas con mucha comodidad, con tal que el Entendimiento humano se oriente en busca de la verdad y del conocimiento de las cosas por un camino distinto del que abrió y allanó Descartes. Juzga que, así, los fundamentos de las ciencias construidos por Descartes y el edificio que ha levantado sobre ellos no bastan para dilucidar y resolver todas

las cuestiones y las más difíciles que se encuentran en la Metafísica, sino que habrá que apelar a otros fundamentos si queremos elevar nuestro entendimiento a la cúspide del conocimiento.

Finalmente (para terminar con este prefacio), recordemos a los lectores que todos estos tratados son publicados con el único fin de buscar y propagar la verdad, y para incitar a los hombres a que estudien la Filosofía verdadera y sincera. Por eso, antes de empezar a leerlos para sacar, como se lo deseamos con toda el alma, un gran provecho, que todos sepan que conviene tener en cuenta ciertas omisiones donde las hay y corregir los errores de tipografía que se han deslizado en el texto: algunas de ellas bien podrían convertirse en obstáculo para percibir la fuerza de una Demostración y el verdadero pensamiento del autor, como cada cual se dará cuenta fácilmente a simple vista.

NOTAS SOBRE LA TRADUCCIÓN *

ALMA, ÁNIMO: Spinoza usa tres términos: *anima, animus, mens,* para nombrar una misma realidad; pero no parece recurrir siempre de manera indiferente a cualquiera de ellos. Todo parece indicar que en el *TRE,* ateniéndose en general al uso clásico del latín, escribe de preferencia *anima* si está tratando del alma y del cuerpo (p. ej., de la cuestión de la unión de ambos; ver §§ 21, 22, 58 y nota, 59, 60), o del alma en relación con la imaginación (ver §§ 84-86); escribe *animus* cuando habla del alma afectada por sentimientos y pasiones (§§ 1, 4, 9, 10); escribe, en fin, *mens* cuando trata del alma en cuanto conoce. De los tres, *mens* es el término más utilizado (46 veces; *anima,* en cambio, 18; *animus,* 8). Sin embargo, habría que hilar demasiado delgado —y tal vez sin éxito— para explicar por qué recurre a los tres términos como si fueran perfectamente equivalentes, en el espacio de cinco renglones, al hablar de la duda (§§ 77-78: G.II, 29, 21-26).

Hemos traducido *animus* con «ánimo» y *anima* con «alma»; pero no es posible usar un tercer término para *mens.* Ni «mente» ni «espíritu» vienen bien; en efecto, el primero es más

* No colocamos número de parágrafo junto a los términos que aparecen con cierta frecuencia en el texto.

bien pobre para cubrir todo lo que *mens* designa en el *TRE* y en la *Ética*, y «espíritu» es desaconsejable sobre todo porque Spinoza no ha recurrido a la palabra *spiritus* para designar lo que nombra con las tres que encontramos en el *TRE*. Es posible que eso se deba (entre otras razones) a que, en latín. *spiritus* se relaciona con *anima* como el efecto con la causa. [En el *Prefacio* de la segunda parte del *CT* (G.I, 51, 15), Spinoza utiliza *geest* (espíritu) y *ziele* (alma) como sinónimos; pero Gueroult advierte que es el único lugar de esa obra en la que *geest* designa lo mismo que *ziele:* Gueroult, 2, p. 9, n. 8.] Por todo eso, traducimos *mens* con la misma palabra que usamos para *anima;* pero hemos recurrido a una pequeña estratagema para que el lector de la traducción pueda saber dónde Spinoza usa *mens:* escribimos «Alma», con mayúscula. Spinoza, sin duda, lo aprobaría, porque en la *Ética* escribe *Mens*, con mayúscula, siempre que se refiere al alma del hombre.

AQUELLO DE LO QUE ELLA ES LA IDEA (§ 33): así traducimos el término *ideatum*.

ARREPENTIMIENTO (§ 5): traduce *poenitentia*, que, según *Ét.*, III, *Def. de los afectos, XXVII*, es «una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma».

CAMINO RECTO DE LA INVENCIÓN (§ 94): dado que conocemos por medio de la *definición genética*, que nos proporciona la ley de construcción de su objeto y «nos hace conocer una cosa tal como es concebida y puede ser concebida por nosotros» (*Carta IX*), hemos traducido así la expresión *recta via inveniendi*, para recalcar el carácter activo de la idea (ver *Ét.*, II, *def.* III, *explic.*).

CONOCER, CONOCIBLE, ACTO DEL ENTENDIMIENTO: traducen, respectivamente, *intelligere, intelligibilis, intellectio* (ver «Entendimiento»). *Intelligere* se podría traducir mejor, quizá, con «comprender»; así lo hacemos, para asegurar la claridad, en el § 74: traducimos *imaginabantur et simul intelligebant* por «imaginaban y al mismo tiempo comprendían». Pero recurrimos habitualmente a «conocer» porque el adjetivo «conocible» es el más apto para traducir *intelligibilis*.

ENTENDIMIENTO: traduce *intellectus*, potencia de conocimiento intelectual espontáneo, que en el *TRE* aparece sobre todo como poder de reflexionar sobre las ideas, de hacerlas adecuadas y de asegurar el camino hacia la felicidad inalterable. Mientras que en la *Ét.* implica el segundo y tercer géneros de conocimiento, en el *TRE* parece limitarse al cuarto modo (ver § 19 y comentario). En castellano, un uso antiguo ha vinculado el término *entendimiento* a la preocupación ética: «Que sean entendidos; ca entendimiento es la cosa del mundo que más enderesza al home para seer complído con sus fechos» (*Fuero Juzgo*, 2, 21.5; cit. en R. J. CUERVO, *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1976, t. III, fasc. VIII).

FICCIÓN, FIGURADA, FIGURARSE: así traducimos *fictio*, *ficta* y *fingere*.

IDEA VERDADERA DADA (§ 38): Koyré no se decide a traducir *idea data* por «idea dada» porque —dice— sería falsear el pensamiento de Spinoza, «ya que la idea verdadera [...] no nos es dada: es producida por el entendimiento mismo; sobre todo, si se trata de una idea innata» (p. 103). Sus razones son atendibles; sin embargo, en el mismo *TRE* encontramos la razón para respetar la literalidad de la expresión de Spinoza, puesto que la esencia objetiva del Ser Infinito es la causa de todas nuestras ideas (§§ 99 y 43). En ese sentido, tan alejado de toda pasividad del entendimiento, se trata de ideas dadas. Ver nuestro comentario a los §§ 38-41; también Gueroult, I, p. 30, n. 42.

LIBIDO (§ 3): hemos querido traducir así —y no con «voluptuosidad» o con alguna expresión más o menos equivalente— el término *libido* porque hay en el texto indicios suficientes como para pensar que está usado según la definición XLVIII de *Ét.*, III, *Def. de los afectos:* «deseo de tener relaciones sexuales y también el amor a ellas» (*Cupiditas atque amor in conmiscendis corporibus*) o, como dice la *explicación* de la misma definición, «deseo de copular» (*haec coëundi cupiditas* [...] *Libido appellari solet*). Por eso, en el § 8, traducimos como «lascivia» la expresión *prae nimia libidine*.

MODELO (§ 42): es la traducción de *exempiar* (ver comentario al parágrafo).

(QUE ES CONTRADICTORIO) (§ 54): introducimos esta frase para corregir una evidente omisión del texto (ver *CM*, I, cap. I: G.I., 233, 25-26: *Chimera ex sua natura exsistere nequit*).

QUE YO HABÍA PRODUCIDO ALGO (§ 56): así traducimos la expresión *me aliquid operatum esse*, que tiene el sentido de hacer una tentativa, como bien lo indica la interpretación que de ella hacen la traducción de Appuhn y la de Castaño Piñán.

REFORMA es la palabra que se ha hecho clásica para traducir, en el título de este *Tratado*, la palabra *emendatio*. La mantenemos porque está bien y por respeto a la comodidad que la costumbre ha creado de citar *TRE*. Tal vez sería preferible que hubiese prevalecido la palabra *enmienda*, que parece más apta para indicar la acción de quitar defectos y, especialmente, de librarse uno mismo de ellos. Como argumenta Saw, para Spinoza, «crecer en conocimiento es llegar a ser más claramente consciente de nuestras propias ideas y de la interconexión de las mismas, y esto se alcanza no por la reforma de la mente como si fuese un instrumento, sino por la remoción de ideas falsas e inadecuadas que empañan el intelecto [...]» (p. 66!). Hay que anotar que Saw defiende de esta manera la traducción de *emendatio* con *purification*.

Colección Clásicos del Pensamiento

1. John Locke: *Carta sobre la tolerancia*. Edición a cargo de Pedro Bravo Gala.
2. Abū Nasr al Fārābi: *La Ciudad Ideal*. Presentación de Miguel Cruz Hernández. Traducción de Manuel Alonso Alonso.
3. Montesquieu: *Del Espíritu de las Leyes*. Introducción de Enrique Tierno Galván. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega.
4. Pasquale Stanislao Mancini: *Sobre la Nacionalidad*. Edición de Antonio E. Pérez Luño. Traducción de Manuel Carrera Díaz.
5. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre la Economía política*. Traducción y estudio preliminar de José E. Candela.
6. Rudolf Hilferding: *El Capital financiero*. Presentación de Julio Segura. Traducción de Vicente Romano.
7. Immanuel Kant: *La paz perpetua*. Presentación de Antonio Truyol y Serra. Traducción de Joaquín Abellán.
8. John Stuart Mill: *Del Gobierno representativo*. Presentación de Dalmacio Negro. Traducción de Marta C. C. de Iturbe.
9. Max Weber: *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Estudio preliminar de José María García Blanco. Traducción de Lioba Simón y José María García Blanco.
10. Baruch Spinoza: *Tratado teológico-político*. *Tratado político*. Estudio preliminar y traducción de Enrique Tierno Galván.
11. Jean Bodin: *Los seis libros de la República*. Estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala.
12. Edmund Husserl: *Meditaciones cartesianas*. Estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas.
13. Montesquieu: *Cartas persas*. Estudio preliminar de Josep M. Colomer. Traducción de José Marchena.
14. Averroes: *Exposición de la «República» de Platón*. Estudio preliminar y traducción de Miguel Cruz Hernández.
15. Francisco de Quevedo: *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Edición de Eduardo Acosta Méndez.
16. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*. Estudio preliminar y traducción de Ramón Soriano y Antonio Porras.
17. Martín Lutero: *Escritos políticos*. Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán.
18. Joseph A. Schumpeter: *Imperialismo. Clases sociales*. Estudio preliminar de Fabián Estapé. Introducción de Bert Hoselitz. Traducción de Vicente Girbáu.
19. Etienne de la Boëtie: *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Estudio preliminar y traducción de José María Hernández-Rubio.
20. Marco Tulio Cicerón: *Sobre la República*. *Sobre las leyes*. Estudio preliminar y traducción de José Guillén.
21. Johann Gottlieb Fichte: *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Estudio preliminar y traducción de Faustino Oncina.
22. Lucio Anneo Séneca: *Diálogos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer.